COMPENDIUM
THEOLOGIAE DOGMATICAE

AUCTORE
CHRISTIANO PESCH S. J.

TOMUS III

DE VERBO INCARNATO — DE BEATA VIRGINE MARIA ET DE CULTU SANCTORUM — DE GRATIA DE VIRTUTIBUS THEOLOGICIS

CUM APPROBATIONE REV. ARCHIEP. FRIBURG.
ET SUPER. ORDINIS

FRIBURGI BRISGOVIAE
B. HERDER
TYPOGRAPHUS EDITOR PONTIFICIUS
MCMXIII
ARGENTORATI, BEROLINI, CAROLSRUHAE, MONACHII, VINDOBONAE,
LONDINI, S. LUDOVICI AMERICAE

Chr. Pesch S. J. «Compendium theologiae dogmaticae», tomus III

Imprimi potest

Iulius Vanvolxem S. J.
Vice-Provincialis

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 17 Iunii 1913

✠ Thomas, Archiepps

Typis Herderianis Friburgi Brisgoviae

INDEX PARTIUM.

TRACTATUS I.

DE VERBO INCARNATO.

PARS I.

CHRISTOLOGIA.

CAPUT I.

DE PERSONAE DIVINAE ET NATURAE HUMANAE IN CHRISTO UNIONE.

CAPUT II.

DE INTEGRITATE NATURAE DIVINAE ET NATURAE HUMANAE IN CHRISTO.

CAPUT III.

DE CONSECTARIIS UNIONIS HYPOSTATICAE.

CAPUT IV.

DE INFIRMITATIBUS ET PERFECTIONIBUS HUMANITATIS CHRISTI.

PARS II.

SOTERIOLOGIA.

CAPUT I.

DE NECESSITATE, CONVENIENTIA, FINE INCARNATIONIS.

CAPUT II.

DE SATISFACTIONE ET MERITO CHRISTI MEDIATORIS.

TRACTATUS II.
DE BEATA VIRGINE MARIA ET DE CULTU SANCTORUM.

PARS I.
DE BEATA VIRGINE MARIA.

PARS II.
DE CULTU SANCTORUM.

TRACTATUS III.
DE GRATIA.

PARS I.
DE GRATIA ACTUALI.

CAPUT I.
DE NATURA GRATIAE ACTUALIS.

CAPUT II.

DE NECESSITATE GRATIAE ACTUALIS.

CAPUT III.

DE GRATUITATE ET DISTRIBUTIONE GRATIAE ACTUALIS.

CAPUT IV.

DE EFFICACIA GRATIAE ACTUALIS.

PARS II.

DE GRATIA HABITUALI.

PARS III.
DE MERITO SUPERNATURALI.

TRACTATUS IV.
DE VIRTUTIBUS THEOLOGICIS.

PARS I.
DE FIDE THEOLOGICA.

CAPUT I.
DE ACTU FIDEI.

CAPUT II.
DE OBIECTO FIDEI.

CAPUT III.
DE PROPRIETATIBUS FIDEI.

PARS II.

DE SPE THEOLOGICA.

PARS III.

DE CARITATE THEOLOGICA.

TRACTATUS I.

DE VERBO INCARNATO.

PRAENOTANDA.

1. Cum per Adamum peccatum in mundum intrasset et per peccatum mors animae et corporis, Deus, misertus generis humani, ipsum Filium suum misit in mundum, ut homo fieret et per passionem et mortem suam homines Deo reconciliaret (Rom 5, 8 sqq). Est hoc «magnum pietatis sacramentum» (1 Tim 3, 16), quod «sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret» pro salute mundi (Io 3, 16). Est admirandum sapientiae et potentiae divinae mysterium, quod «nemo principum huius saeculi cognovit» (1 Cor 2, 8). Quia mysterium est, perspici non potest; quia revelatum est, credendum et, quantum ferunt vires humanae, ex fontibus revelationis elucidandum est.

2. Communissimum *nomen*, quo hoc mysterium appellatur, est *incarnatio, σάρκωσις* vel *ἐνσάρκωσις* secundum illud Ioan. 1, 14: *Ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο.* «Caro» hic significat humanam naturam ut infirmam, passibilem, mortalem, poenis peccati obnoxiam. Aliud nomen est *ἐνανθρώπησις*, cui latine respondet «inhumanatio», germanice vero *Menschwerdung*. Inter alia nomina, quae apud Patres leguntur, praecipuum est *οἰκονομία*, quod aut significat incarnationem generatim sumptam aut ea, quae pertinent ad humanitatem Christi, prout haec distinguntur a *θεολογία* seu doctrina de divinitate.

3. *Divisio tractatus* sua sponte se offert, quia agendum est de Redemptore et de redemptione. Prior pars vocari solet *christologia*, altera autem *soteriologia*, quia Christus est *σωτήρ*, Redemptor noster. In parte christologica quaeritur imprimis de persona divina, quae assumpsit naturam humanam, dein de natura humana, quae assumpta est, tertio de unione humanae naturae cum persona divina. Quid sit natura, hypostasis, persona, dictum est in tractatu de Deo Trino (II n. 204). Sicut in Deo est una natura sed tres personae, ita in Christo sunt duae naturae sed una persona. In Deo non est aliud et aliud sed alius et alius; in Christo non est alius et alius sed aliud et aliud. In Deo sunt tres, qui habent unam naturam, Christus est unus, qui habet duas naturas.

PARS I.

CHRISTOLOGIA.

CAPUT I.

DE PERSONAE DIVINAE ET NATURAE HUMANAE IN CHRISTO UNIONE.

Cf. *S. Thomas*, Contra gent. 4, 1—10; *Suarez*, De incarnatione; *Petavius*, De incarnatione; *Prud. Maranus*, De divinitate Domini nostri Iesu Christi, nova ed. Wirceburg. 1859; *Franzelin*, De Verbo incarnato; *F. Stentrup*, De Verbo incarnato; *Laur. Janssens*, De Deo-Homine, Friburgi 1901—1902; *I. Muncunill*, De Verbi divini incarnatione, Matriti 1905; *I. Bade*, Christotheologie[2], Paderborn 1870; *S. Souben*, Le Verbe incarné[2], Paris 1902; *L. Labauche*, Leçons de théologie dogmatique I, Paris 1911, 177 sqq; *A. Cellini*, Il valore del titolo «Figlio di Dio», Roma 1907; *M. Lepin*, Jésus Messie et Fils de Dieu[2], Paris 1905.

Prop. I. Iesus Christus est verus Deus.

4. **Stat. quaest.** Probavimus Iesum Christum esse legatum Dei (I, n. 126 sqq). Hic addimus eum non esse solum hominem sed verum Deum. Non utique humana eius natura est divina natura, quod est absurdum; sed secunda persona SS. Trinitatis humanam naturam Iesu ita sibi propriam fecit seu eam ita assumpsit, ut hic homo Iesus sit simul verus Deus, non sensu aliquo improprio et translato, sed sensu proprio.

Id iam temporibus S. Ioannis apostoli negabant *Cerinthus* et *ebionitae*, saeculo II *theodotiani*, saeculo III *Paulus Samosatenus*, postea *sabelliani* et *photiniani*, qui omnes docebant Christum, antequam homo esset, non exstitisse, sed hunc hominem Iesum a Deo adoptatum esse speciali modo et sic factum esse Christum et Filium Dei. *Ariani* et *eunomiani* concedebant Filium Dei fuisse ante incarnationem, attamen volebant eum solum esse primam et supremam creaturam, et per eum omnia alia creata esse. Saeculo XVI *sociniani*, nostra aetate *rationalistae* negant Christum esse Deum.

Quae sit *modernistarum* opinio, satis patet ex damnatis propositionibus decreti «Lamentabili» 27: «Divinitas Iesu Christi ex evangeliis non probatur, sed est dogma, quod conscientia christiana e notione Messiae deduxit»; 29: «Concedere licet Christum, quem exhibet historia, multo inferiorem esse Christo, qui est obiectum fidei»; 30: «In omnibus textibus evangelicis nomen *Filius Dei* aequivalet tantum nomini *Messias*, minime vero significat Christum esse verum et naturalem Dei Filium»; 31: «Doctrina de Christo, quam tradunt Paulus, Ioannes et concilia nicaenum, ephesinum, chalcedonense, non est ea, quam Iesus docuit, sed quam de Iesu concepit conscientia christiana» (*Denz.* n. 2027. 2029 sqq; cf. 2076).

5. *Arg. I.* **Ex S. Scriptura.**

Christus seipsum et apostoli Christum vocant Filium Dei et tribuunt ipsi proprietates divinas sensu proprio consubstantialitatis cum Patre. Atqui praecipue Christus ipse, tum apostoli quoque ut legati Dei infallibiles in hac re non errarunt. Ergo Christus est Filius Dei Patri consubstantialis.

Argumentum hoc modo positum non est dogmaticum tantum sed etiam apologeticum, quia *minor* probata est in tractatu apologetico (I, 128 sqq 138 sqq 188 sqq), *maior* autem, etiam abstractione facta ab inspiratione Scripturae, historice probari potest.

a) *In evangeliis synopticis* Christus sibi adscribit *attributa divina.* Nam se exhibet ut «Dominum», maiorem omnibus prophetis et legislatoribus Veteris Testamenti. Prophetae dicebant: «Haec dicit Dominus»; Christus autem, proponens praecepta sua, ait: «Ego autem dico vobis». Iis, qui praecepta haec non observabunt, minatur: Multi mihi dicent: «Domine, Domine!» sed iis respondebo: «Quid vocatis me Domine, Domine, et non facitis, quae dico? Discedite a me, qui operamini iniquitatem» (Mt 7, 21 sqq. Lc 6, 46). Ad iudicium «videbunt Filium hominis venientem in nubibus caeli cum virtute multa et maiestate; et mittet angelos suos cum tuba et voce magna, et congregabunt electos eius a quattuor ventis» (Mt 24, 30 sq. Mc 13, 26 sq. Lc 21, 27). Atqui venire in nubibus caeli, angelos habere ministros, regem esse electorum est solius Dei. Se esse regem regni caelorum Christus diserte docet (Mt 25, 31 34).

Christus postulat sibi ab hominibus eum affectum, ut ipsum plus ament quam patrem et matrem et vitam suam (Mt 10, 37. Lc 14, 26), et promittit iis, qui propter ipsum reliquerint omnia, vitam aeternam (Mt 19, 29). Propter ipsum tolerandae sunt persecutiones (Mt 5, 11), propter ipsum portanda est crux, ad ipsum vita et mors referenda (Mt 10, 38 sq; 16, 24 sqq). Atqui talia postulare et talia promittere non potest is, qui creatura tantum est.

Christus solus novit Patrem eo modo, quo solus Pater novit Filium. «Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius» (Mt 11, 27. Lc 10, 22). Christo oboedit totus mundus materialis, mare et ventus (Mc 4, 40) et omnes vires naturae, ut possit pro arbitrio patrare miracula (Mt c. 8 et 9. Mc c. 5. Lc c. 5); daemones ipsi subiecti sunt (Mc 1, 23 sqq; 5, 1 sqq). Potestatem patrandi miracula dat, quibuscumque vult (Mt 10, 1. Mc 3, 15. Lc 9, 1). Etiam de regno caelorum disponit potestate absoluta (Lc 22, 29; 23, 43). Promittit se etiam post reditum ad Patrem mansurum cum discipulis et illis adfuturum in omnibus difficultatibus (Mt 18, 20; 28, 20. Lc 21, 14 sq). Immo Spiritum Sanctum ipse mittit (Lc 24, 49). Haec non potest, nisi qui est Deus.

Christus se vocat Filium Dei sensu proprio, distinguens se ab omnibus, qui sunt filii Dei sensu analogo (Mt 21, 37. Mc 12, 6. Lc 20, 13). Neque umquam dicit: Pater noster caelestis, sed semper

dicit: Pater meus, Pater vester, quia omnino alia est ratio huius paternitatis respectu Iesu et respectu aliorum hominum. E converso Pater caelestis ei testimonium exhibet, quod est filius suus dilectus, *ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός*, in quo sibi complacet (Mt 3, 17; 17, 5. Mc 1, 11; 9, 6. Lc 3, 22; 9, 35). Cum Christus iam antea se clare manifestasset ut Messiam (e. g. Mt 11, 2 sqq. Lc 7, 18 sqq), et cum nemo esse posset discipulus Christi, quin eum Messiam agnosceret, Iesus postea interrogat apostolos: «Vos quem me esse dicitis? Respondens Petrus, ait ei: Tu es Christus *(ὁ Χριστός)*. Et comminatus est iis, ne cui dicerent de illo» (Mc 8, 29 sq). Haec intellegi vix et ne vix quidem possunt, si confessione Petri nihil ediceretur, nisi Iesum esse legatum divinum, etiam maxime insignem; nam rem iam prius tam clare enuntiatam et ab apostolis agnitam opus non erat tam sollemni modo ex apostolis tum demum elicere. Ergo Iesus ab apostolis plus voluit audire quam nudam confessionem messianitatis suae. Sed quid? Respondet Matthaeus, narrans non pauca tantum illa verba dicta esse. «Respondens Simon Petrus, dixit: Tu es Christus, Filius Dei vivi» (Mt 16, 16). Ergo Iesus non solum est Messias sed etiam Filius Dei vivi. Haec verba de filiatione consubstantiali intellexit traditio catholica inde a primis saeculis, incipiendo a *S. Iustino* (Dial. cum Tryph. 100). Ita *Hilarius, Chrysostomus, Hieronymus, Cyrillus Alex.*, alii omnes qui vel in commentariis, vel in sermonibus vel in epistulis vel in tractando dogmate SS. Trinitatis huius loci meminerunt (quaedam habes in Breviario romano, ut die 22 Febr. in 3 nocturno, die 29 Iunii in 3 nocturno); ita posteriores ut *S. Thomas, Caietanus, Maldonatus, Knabenbauer*, catholici exegetae vix non omnes. Et merito quidem. Nam etsi alii iam vocaverant Iesum Filium Dei, nequaquam censendi sunt eam notitiam habuisse, quam Petrus verbis suis expressit. Hanc Petri notitiam Christus dicit referendam esse ad specialem revelationem divinam: «Beatus es, Simon Bariona, quia caro et sanguis non revelavit tibi sed Pater meus, qui in caelis est» (Mt 16, 17). Pater meus de me ut Filio suo (quem solus Pater novit) dedit tibi revelationem, ob quam praedicandus es beatus et singulari honore dignus. Ideo «et ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam . . . et tibi dabo claves regni caelorum» (Mt 16, 18 sq). Hic igitur rursus Christus manifestat divinitatem suam dicendo se esse Filium Dei ea ratione, quae sola revelatione Patris caelestis cognosci possit, tum vocando ecclesiam *suam ecclesiam* et constituendo Petrum fundamentum, super quod aedificaturus sit ecclesiam suam, et dando ei claves regni caelorum. Addit dein: «Filius hominis venturus est in gloria Patris sui cum angelis suis, et tunc reddet unicuique secundum opera eius» (Mt 16, 27). Hanc eandem professionem divinitatis suae repetit postea coram principe sacerdotum, et pro ea tamquam blasphemus ad mortem condemnatus est (Mt 26, 63 sqq). In eodem ordine se ponit cum Patre et Spiritu Sancto, dicens: «Docete omnes gentes,

baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti» (Mt 28, 19). Cf. *L. Murillo,* Jesucristo y la iglesia romana II, 2, Madrid 1898, 229 sqq.

b) *In evangelio Ioannis* Christus tam claris verbis testatur divinitatem suam, ut iudaei dicant: «Tu, homo cum sis, facis teipsum Deum» (10, 33). Dixerat autem: «Ego et Pater unum sumus» (10, 30). Qui Iesum videt, videt Patrem (12, 45), quia ipse in Patre et Pater in eo est (14, 7 sqq). Opera, quae Pater facit, Christus simul cum Patre facit, et sic aequalis est Deo (5, 17 sqq), ipse cum Patre et Spiritu Sancto in animis iustorum habitat (14, 23), ipse apud Patrem habuit claritatem, antequam mundus esset (17, 5), ipse mittit Spiritum Sanctum (16, 7), brevi, omnia, quaecumque habet Pater, et ipse habet (16, 15), Beati, qui non videntes et tamen credentes cum apostolo Thoma ei dicunt: «Dominus meus et Deus meus» (20, 28 sq).

Quibus addendum est testimonium ipsius evangelistae, qui Filium vocat Verbum, et de Verbo ait: «In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum *(θεὸς ἦν ὁ λόγος)*. . . . Et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis, et vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis» (1, 1 14). Cf. 1 Io 1, 1 sqq; 2, 19 21 sq; 4, 3 15.

c) *In epistulis S. Pauli* divinitas Christi non minore claritate effertur. Ex patribus israelitis «est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula» (Rom 9, 5. Graece: *ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας*). Iesus Christus est magnus Deus et salvator noster; nam exspectamus *ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Tit 2, 13). Ipse est, qui duxit israelitas per desertum, a quo acceperunt aquam e petra, quem tentaverunt sua diffidentia (1 Cor 10, 4 9). Hic fuit Iahve; et sicut Iahve in Vetere Testamento, ita Christus in Novo vocari solet *ὁ κύριος*. «Unus Dominus Iesus Christus, per quem omnia» (1 Cor 8, 6). «Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo» (Phil 2, 6). «In ipso condita sunt universa in caelis et in terra, visibilia et invisibilia . . . omnia per ipsum et in ipso *(δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν)* creata sunt. Et ipse est ante omnes, et omnia in ipso constant» (Col 1, 16 sq). «In ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter» (Col 2, 9). Deus locutus est nobis in Filio suo, «qui cum sit splendor gloriae et figura substantiae eius, portansque omnia verbo virtutis suae, purgationem peccatorum faciens, sedet ad dexteram maiestatis in excelsis». Cui Pater dixit: «Filius meus es tu, ego hodie genui te. . . . Et: Tu in principio, Domine, terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt caeli» (Hebr 1, 3 5 10). «Iesus Christus heri et hodie, ipse et in saecula» (Hebr 13, 8).

d) *Alii quoque apostoli eandem doctrinam proponunt,* ut *S. Petrus,* qui de Iesu ait: «Non est in alio aliquo salus; nec enim aliud nomen

est sub caelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri» (Act 4, 12). «Huic omnes prophetae testimonium perhibent remissionem peccatorum accipere per nomen eius omnes, qui credunt in eum» (Act 10, 43). Iesus est «auctor vitae» (Act 3, 15) et «omnium Dominus» (Act 10, 36). «Dominum Christum sanctificate in cordibus vestris, . . . qui est in dextera Dei, . . . subiectis sibi angelis et potestatibus et virtutibus» (1 Petr 3, 15 22). Christus est «Deus et salvator noster» (2 Petr 1, 1), «cui est gloria et imperium in saecula saeculorum» (1 Petr 4, 11). «Crescite in gratia et in cognitione Domini nostri et salvatoris Iesu Christi» (2 Petr 3, 18). «*Iacobus,* Dei et Domini nostri Iesu Christi servus» (Iac 1, 1). *S. Iudas* vocat Iesum «solum Dominatorem et Dominum nostrum Iesum Christum», qui «populum de terra Aegypti salvans, secundo eos, qui non crediderunt, perdidit; angelos vero, qui non servaverunt suum principatum, sed dereliquerunt suum domicilium, in iudicium magni diei vinculis aeternis sub caligine reservavit» (Iud v. 4 sqq).

6. *Arg. 2.* Ex traditione.

a) Ex Patribus, qui ante concilium nicaenum scripserunt, *S. Clemens Rom.* vocat Iesum «sceptrum maiestatis Dei» (1 Cor. 16, 2). Christus «per Spiritum Sanctum nos compellat» in libris Veteris Testamenti (ibid. 22, 1), «qui maiestatis Dei splendor exsistens, maior est angelis», cui «dixit Dominus: Filius meus es tu, ego hodie genui te . . . sede a dextris meis» (ibid. 26, 2 sqq). Homilia, quae vocatur epistula secunda Clementis ad corinthios, sic incipit: «Fratres, ita sentire nos oportet de Iesu Christo tamquam de Deo, tamquam de iudice vivorum et mortuorum.» *S. Ignatius M.* in inscriptione epistulae ad ephesios vocat Iesum «Deum nostrum», et in c. 7 ait: «Medicus unus est . . . in carne exsistens Deus», et in c. 18: «Deus noster Iesus Christus in utero gestatus est a Maria.» *Epistula ad Diognetum:* Deus «ut rex mittens Filium, ut regem misit eum, ut Deum misit» (7, 4). *Aristides:* «Christiani initium religionis suae a Iesu Christo computant. Hic ipse Filius Dei altissimi appellatur, et de eo docent Deum descendisse de caelo et ex virgine hebraea carnem assumpsisse et induisse» (Apol. c. 2). *S. Iustinus M.:* Iesus Christus, «cum Verbum sit primogenitum Dei, Deus etiam est. Ac prius quidem Moysi et ceteris prophetis in specie ignis et imagine incorporea visus est, nunc autem vestri imperii temporibus ex virgine homo factus» (Apol. 1, 63). *S. Hippolytus:* Christus, «qui est super omnia, Deus est. Qui est super omnia Deus benedictus, genitus est et factus homo, Deus in saecula» (Contra Noet. c. 6). *Clemens Alex.:* Iesus Christus, «qui specietenus despectus, re ipsa adoratus est, expiator, servator, mansuetus, divinum Verbum, verus sine controversia Deus, cum Domino totius universitatis adaequatus, quoniam eius Filius erat, et Verbum erat in Deo» (Cohort. ad gent. c. 10 in fine). *Origenes:* «Nullus evangelistarum adeo pure

manifestavit Iesu divinitatem ut Ioannes» (In Ioan. tom. 6). Cum Arius coepisset impugnare divinitatem Iesu Christi, *S. Athanasius, S. Basilius, S. Gregorius Naz.*, alii Patres multa et magna opera conscripserunt ad ostendendum Iesum esse verum Deum, ut superfluum sit ex illa aetate proferre singula testimonia.

b) *Concilium nicaenum I* a. 325 Arii haeresim damnavit, et doctrinam catholicam hoc modo professum est: «Credimus . . . in unum Dominum Iesum Christum, Filium Dei, natum ex Patre unigenitum, hoc est, ex substantia Patris, Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, genitum non factum, consubstantialem Patri, per quem omnia facta sunt in caelo et in terra. . . . Eos autem, qui dicunt: Erat, quando non erat, et antequam nasceretur, non erat, et quod ex non exsistentibus factus est, vel qui dicunt, ex alia hypostasi vel substantia, vel creatum vel mutabilem vel alterabilem Filium Dei, hos anathematizat ecclesia catholica» (*Denz.* n. 54). Eandem fidei professionem repetiit *concilium constantinopolitanum I* (*Denz.* n. 85 sq). Item alia concilia (*Denz.* 61 148 213 223 etc.). Ceterum iam in *Symbolo apostolico* haec fides enuntiatur: «Credo in Deum Patrem omnipotentem et in Iesum Christum, Filium eius unicum, Dominum nostrum.» Nam Filius Dei unicus et Dominus noster non est, qui non est Deus. Posteriora Symbola solum fusius eandem fidem explicant.

7. *Obi. I.* Si Christus voluit docere se esse Deum, potuit et debuit simpliciter dicere: Ego sum Deus. Atqui non ita dixit. Ergo noluit docere se esse Deum.

Resp. Dist. mai.: Christus debuit simpliciter dicere: Ego sum Deus, *neg. mai.;* quia sunt alii modi docendi divinitatem ipsius; potuit ita dicere, *subdist. mai.:* Habuit potestatem haec verba proferendi, *conc. mai.;* potuit convenienter ita docere divinitatem suam, *neg. mai. Conc. min. Neg. conseq.*

Cum Iesus secundum speciem externam esset homo sicut ceteri homines, non potuit convenienter procedere et dicere: Ego sum Deus. Nam nemo hoc capere potuisset. Unde eum aut stultum aut blasphemum habuissent. Potuit utique omnipotentia sua omnem contradictionem vincere. Sed tam violento modo Deus non solet agere cum hominibus. Christus igitur doctrina et miraculis suis homines paulatim adduxit, ut ipsi concluderent eum non esse purum hominem. Praeterea voluit revelare mysterium SS. Trinitatis, et ad hunc finem coepit se proponere ut Filium Dei, qui sit super omnem creaturam. Hac via, plane paedagogica, efficaciter consecutus est, quod voluit. Ergo omnino sapienter egit, non dicens: Ego sum Deus, sed paulatim revelans dignitatem suam divinam.

8. *Obi. II.* Cum iudaei Christo obicerent eum blasphemare faciendo se Deum, respondit: Nonne in Lege vestra iudices et alii in potestate constituti vocantur dii (e. g. Ps 81, 6); cur ergo ego, quem Pater sanctificavit et misit in mundum, blasphemo, quia dixi: Filius Dei sum? (Io 10, 33 sqq.) Atqui hic Christus manifeste indicat se esse Filium Dei sensu improprio. Ergo non est Deus sensu proprio.

Resp. *Conc. mai. Neg. min. et conseq.* Nam Christus non argumentatur a pari sed a fortiori: Si iam quidam dicti sunt dii propter munus, quod habebant, a fortiori ego recte dico me esse Filium Dei, quia antequam in mundum venirem, sanctificatus sum a Patre, qui dedit mihi, quod est maius omnibus, ut Pater et ego unum simus (Io 10, 29 sq).

9. **Obi. III.** Multi vocaverunt Iesum Filium Dei, qui nesciverunt eum esse Patri consubstantialem, ut e. g. daemoniaci (Mc 2, 12; 5, 7), centurio et alii sub cruce stantes (Mt 27, 54). Ergo ex appellatione Filii Dei non potest concludi eius consubstantialitas cum Patre.

Resp. *Nego suppositum.* Argumentati non sumus ex nuda appellatione *Filius Dei,* sed ex iis, quae Christus de filiatione sua dixit. Quaestio non est, quid varii homines vel daemones cogitaverint, utentes illa appellatione, sed unice quaeritur, quid Iesus ipse, et quid apostoli ex revelatione Spiritus Sancti de hac re docuerint.

10. **Obi. IV.** Iesus vocatur Filius Dei, quia miraculoso modo conceptus est per operationem Spiritus Sancti (Lc 1, 35). Atqui hoc miraculo collata ei non est divinitas. Ergo non est Filius Dei propter divinitatem suam.

Resp. *Dist. mai.:* Miraculosa conceptio est logica ratio, ex qua cognosci potest Filius Dei, *conc. mai.;* est ontologica ratio filiationis eius, *neg. mai. Dist. min.:* Illo miraculo ontologice collata non est divinitas Filio, *conc. min.;* logice manifestata non est eius divinitas, *neg. min.* Et *neg. conseq.* Videlicet, quia Messias praedictus erat nasciturus ex virgine et Deus futurus cum hominibus (Is 7, 11; 9, 6), angelus ait: Quia in te, Maria, haec implebuntur, Sanctum, quod nascetur ex te, Filius Altissimi vocabitur.

11. **Obi. V.** Christus dicit: «Pater maior me est» (Io 14, 28). Atqui maior non est Deo. Ergo Christus non est Deus.

Resp. *Dist. mai.:* Qui hoc dicit, est Deus tantum, et de divinitate sua hoc dicit, *neg. mai.;* est etiam homo, et de humanitate sua hoc dicit, *conc. mai.* Et sic patet responsum ad *min.* et *conseq.*

Quidam veteres scriptores, ut *Tertullianus,* verba illa etiam de divinitate dicta intellegunt; attamen neque hi ideo docere volunt Patrem habere perfectiorem essentiam, quam Filius habeat, sed dicunt Patrem esse maiorem prioritate principii, quia ex ipso est Filius. De his quaestionibus quaedam dicta sunt in tractatu de Trinitate (II, n. 166). Christus ut Deus omnia accepit a Patre, et praeterea ut homo varia munera et gratias a Patre vel a tota Trinitate accepit. Unde in iis, quae de Christo praedicantur, distinguendum est inter ea, quae de divinitate, et ea, quae de humanitate dicuntur. De qua re postea plura dicenda erunt.

12. **Obi. VI.** Apud vetustissimos Patres vel scriptores ecclesiasticos, qui Filium dicunt esse Deum, interdum explicationes adduntur, quibus admissis Filius dicendus non est Deus sensu pleno et perfecto sed Patri subordinatus. Ergo eorum doctrina invocari nequit ad probandam Christi divinitatem.

Resp. *Trans. antec. Dist. conseq.:* Eorum doctrina admitti nequit, in quantum unanimes testes traditionis sunt, *neg. conseq.;* in quantum hic vel

ille scriptor addidit aliquas explicationes speculativas minus aptas, *conc. conseq.* De hac quoque re iam dictum est in tractatu de Trinitate l. c.

Schol. Alia testimonia de divinitate Christi.

13. Publicum testimonium divinitatis Iesu Christi reddiderunt *martyres* coram iudicibus. Ita *S. Iustinus M.* ad Rusticum praesidem ait de Iesu Christo: «Ego, homo cum sim, parva tantum puto me posse dicere de illius infinita divinitate; hoc enim prophetarum esse munus fateor» (Martyr. n. 1). *S. Vincentius,* diaconus: «Dominum Iesum Christum confiteor, . . . ipsum cum Patre et Spiritu Sancto unum solum Deum esse profiteor» (*Ruinart,* Acta, ed. Veron., p. 315). Similia leguntur in Actis *SS. Epipodii, Pionii, Symphorosae,* aliorum martyrum.

Unde etiam gentilibus dogma christianum divinitatis Christi notum erat. *Plinius* iunior Traiano refert christianos «stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem» (Epist. l. 10, ep. 97). *Adrianus* imperator idem testatur: Qui christianus fit «adorare cogitur Christum» ut Deum (*Flav. Vopisc. Saturninus,* c. 7 et 8). *Lucianus* irridet christianos, quod adorent «affixum illum cruci suum sophistam» (De morte Peregrini c. 13). Item *Celsus* christianis obicit, quod putent Deum optimum maximum posse hominem passibilem fieri (*Origenes,* Contra Cels. 4, 14). Teste *Iustino* iudaei quoque hoc saepe exprobrabant christianis, quod putarent eundem posse esse Deum ante saecula et nasci in saeculo (Dial. cum Tryph. 48).

Itaque constat christianam religionem semper fuisse cultum Christi ut Dei. Atqui nisi Christus est Deus, hic cultus est idololatria. Numquid ex cultu idololatrico prodierunt insignia illa beneficia intellectualia et moralia, quae christiana religio contulit generi humano? Quod si fieri non potuit, fatendum est Christum esse Deum.

Prop. II. Iesus Christus est verus homo.

14. *Stat. quaest.* Quidam gnostici, dicentes materiam omnem esse malam, concluserunt Deum non potuisse ex hac mala materia corpus assumere, sed Christum habuisse corpus apparens tantum seu phantasticum. Quare hi haeretici vocati sunt *docetae* seu *phantasiastae,* ex quorum numero fuerunt *Basilides, Marcion,* alii, de quibus vide *Petavium* (De incarn. 1, 4). Saeculo II *Valentinus* docuit Christum e caelo detulisse corpus aethereum et per Mariam transiisse, sicut aqua fluit per canalem. Similiter saeculo IV *priscillianistae* in Hispania, saeculis VII et VIII *pauliciani* in Syria, saeculo XVI *anabaptistae.* Saeculo IV *Apollinaris* docebat Christum assumpsisse corpus et principium vitale, non tamen animam rationalem, sed eius loco fuisse in eo divinitatem. Dogma catholicum est Iesum esse perfectum hominem.

15. *Arg. 1.* **Ex S. Scriptura.**

a) *Iesus se vocat hominem* (Io 8, 40), et hoc nomine «Filius hominis» saepissime se appellat (Mt 9, 6; 10, 23; 12, 8 32 40 etc.). Etsi disputant, quem ad finem Iesus se ita appellaverit, evidens tamen est neminem posse hoc nomine rationabiliter uti, nisi qui est homo. Apostolus ait: «Quoniam quidem per hominem [Adam] mors, et per hominem [Christum] resurrectio mortuorum» (1 Cor 15, 21). «Unus est mediator Dei et hominum homo Christus Iesus» (1 Tim 2, 5). Non solum dixit Iesus se esse hominem, sed ut homo natus est, ex infante crevit ad aetatem virilem, edit, bibit, ut homo inter homines conversatus, et sicut homo mortuus est. Si haec omnia facta non sunt in vera natura humana, Deus haec faciendo et in Scriptura docendo in errorem invincibilem nos induxit, quod est impossibile.

b) *Christus dixit se habere corpus.* «Accipite et comedite, hoc est corpus meum; bibite, hic est sanguis meus» (Mt 26, 26 sq). «Videte manus meas et pedes, quia ego ipse sum; palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere» (Lc 24, 39). *Dixit se habere animam rationalem.* «Tristis est anima mea usque ad mortem» (Mt 26, 38). «Nunc anima mea turbata est» (Io 12, 27). Sine anima rationali non potuit ponere actus oboedientiae, religionis, aliarum virtutum, neque potuit mereri et satisfacere. Christus «semen Abrahae [i. e. humanam naturam ex Abraha ortam] apprehendit. Unde debuit per omnia fratribus similari, . . . ut repropitiaret delicta populi», similis nobis in omnibus «absque peccato» (Hebr 2, 16 sq; 4, 15).

c) *Christus corpus suum non e caelo detulit, sed ex matre assumpsit.* «Ecce concipies in utero, et paries filium . . .» (Lc 1, 31 sqq). Maria, «de qua natus est Iesus» (Mt 1, 16). «Misit Deus Filium suum, factum ex muliere» (Gal 4, 4). Unde Maria est mater Christi (Mt 1, 18; 2, 11. Lc 1, 43. Io 2, 1). Christus est semen Abrahae (Gal 3, 16), filius David (Mt 1, 1), factus ex semine David et de fructu lumborum eius (Act 2, 30. Rom 1, 3. 2 Tim 2, 8).

16. *Arg. 2.* **Ex traditione.**

a) SS. Patres statim ab initio errorem docetarum cum indignatione reiecerunt, ut e. g. *S. Irenaeus:* «Vani sunt, qui putative eum dicunt apparuisse; non enim putative haec sed in substantia veritatis fiebant. Si autem cum homo non esset, apparebat homo . . . neque veritas quaedam erat in eo; non enim illud erat, quod videbatur» (Contra haer. 5, 1, 2). *S. Augustinus:* «Si phantasma fuit corpus Christi, fefellit Christus; et si fefellit, veritas non est. Est autem veritas Christus, non igitur fuit phantasma corpus eius» (83 Quaest., q. 14). «Sanctarum Scripturarum testimoniis non resistant, fateanturque Christum non tantum carnem sed animam quoque humanam Verbo unigenito coaptasse, ut esset una persona, quod Christus est, Verbum et homo; sed ipse homo

anima et caro, ac per hoc Christus Verbum, anima et caro» (Contra serm. arian. 9, 7). SS. Patres inculcant Christum omnia assumpsisse, quae ad integritatem naturae humanae pertineant, quia omnia voluerit sanare. Nam «quod assumptum non est, sanatum non est», inquit *S. Gregorius Naz.* (Ep. 101, 7). *S. Ambrosius:* «Si enim aliquid ei defuit, non totum redemit. . . . Quia ita venit, ut totum redimeret et salvum faceret, totum utique suscepit, quod erat humanae perfectionis» (Ep. 48, 5). Assumpsit autem naturam humanam ex Beata Virgine, ut ex Adami stirpe, quae corrupta erat, restitutio fieret. *S. Basilius:* «Quid opus Sancta Virgine, si non ex Adami massa assumenda erat caro deifera? Aut quis ita audax, ut iam diu silentio sopitum Valentini dogma nunc rursus verbis sophisticis . . . renovet?» (Ep. 261, 2). *Fulgentius Ferrandus:* «Tollat impius disputator Christo materiam carnis, quam Maria ministravit, et doceat, quomodo est semen Abrahae Christus, aut quomodo factus est ex semine David» (Ep. 3, 3).

b) *Concilium chalcedonense* definit: «Unum eundemque confiteri Filium et Dominum nostrum Iesum Christum consonanter omnes docemus eundemque perfectum in deitate et eundem perfectum in humanitate, Deum verum et hominem verum, eundem ex anima rationali et corpore, consubstantialem Patri secundum deitatem, consubstantialem nobis eundem secundum humanitatem; . . . ante saecula quidem de Patre genitum secundum deitatem, in novissimis autem diebus eundem propter nos et propter nostram salutem ex Maria Virgine Dei genetrice secundum humanitatem» (*Denz.* n. 148). Eadem definitio invenitur in *concilio constantinopolitano III* (*Denz.* n. 290 sq) et in aliis conciliis.

In *Symbolis* ecclesia confitetur de Filio Dei: «Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis. Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine et homo factus est» (*Denz.* n. 86). Et in *Athanasiano:* «Est fides recta, ut credamus et confiteamur, quia Dominus noster Iesus Christus, Dei Filius, Deus et homo est. Deus est ex substantia Patris ante saecula genitus, et homo est ex substantia matris in saeculo natus, perfectus Deus, perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens, aequalis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem» (*Denz.* n. 40).

17. *Obi. I.* Secundum S. Scripturam interdum angeli hominibus in humana figura apparuerunt, cum iis locuti sunt, comederunt, et generatim ut homines se gesserunt (Gn c. 19. Tob 5, 5 sqq). Atqui hi non erant homines. Ergo a pari non recte concluditur Christum esse verum hominem, quia similiter se gessit.

Resp. Nego paritatem. Est duplex disparitas: a) Numquam angelus natus est ex muliere, adolevit, multos annos vixit, mortuus est, sicut Christus. b) Numquam Scriptura docet angelos illos fuisse homines; hoc autem docet et inculcat de Christo. Angeli apparentes, etsi non semper ab hominibus

statim cogniti sunt ut angeli, tamen semper factis vel dictis manifestarunt se non esse homines (cf. Gn 19, 11 13 22. Tob 12, 6 sqq).

18. *Obi. II.* Apostolus dicit Christum venisse in similitudinem carnis peccati (Rom 8, 3), se non iam cognoscere Christum secundum carnem (2 Cor 5, 16), Christum accepisse formam servi et in similitudinem hominum factum esse (Phil 2, 7). Atqui his videtur doceri Christum non fuisse hominem vere sed apparenter tantum.

Resp. *Conc. mai. Neg. min.* Christus habet formam servi, sicut habet formam Dei (Phil 2, 6), non apparenter sed vere. Fuit extrinsecus similis ceteris hominibus, sed intrinsecus latebat divinitas. Habuit carnem sequelis peccati obnoxiam, passibilem, mortalem; sic venit in similitudinem carnis peccati, etsi sine peccato erat (cf. *S. Thomas* 3, q. 5, a. 1 sq). Apostolus Christum a mortuis resuscitatum non iam cognoscit secundum carnem, i. e. secundum statum carnis passibilis et ut communem hominem, sicut olim eum consideraverat. Et quia iustificati resurrexerunt spiritualiter cum Christo, apostolus ait: «Ex hoc neminem novimus secundum carnem» (2 Cor 5, 16), quibus verbis certe non negat eos esse homines.

19. *Obi. III.* «Caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt» (1 Cor 15, 50). Atqui Christus possidet regnum Dei. Ergo non habet carnem et sanguinem.

Resp. *Dist. mai.:* Caro et sanguis secundum substantiam regnum Dei possidere non possunt, *neg. mai.;* secundum statum corruptibilem, *conc. mai.* Propterea apostolus statim addit: «Neque corruptio incorruptelam possidebit.» *Conc. min. Dist. conseq.:* Christus non habet substantiam carnis et sanguinis, *neg. conseq.;* non habet corruptibilem carnem et sanguinem, *conc. conseq.* Apostolus ibi loquitur de corpore glorioso, in quantum hoc distinguitur a corpore corruptibili, quod ab Adamo accepimus (1 Cor 15, 47 sqq). Secundum statum corporis Adam erat homo «terrenus», Christus glorificatus est homo «caelestis».

Schol. Verbum assumpsit corpus mediante anima.

20. SS. Patres contra apollinaristas docent Verbum assumpsisse corpus mediante anima vel mente (*Petav.,* De incarn. 4, 13, 3 sqq). Non quasi prius tempore assumpta sit anima, sed quia ratione dignitatis anima propior est Deo quam corpus, et quia respectu finis incarnationis corpus convenienter assumi non poterat nisi per ordinem, quem habet ad animam rationalem (*S. Thomas* 3, q. 6, a. 1).

Prop. III. In Iesu Christo natura divina et natura humana hypostatice unitae sunt, ut Christus sit una persona habens naturam divinam et naturam humanam.

21. ***Stat. quaest.*** a) *Hypostasis* vocatur ens substantiale totale, quod neque pars est neque coniunctum cum altero substantialiter, sed quod est perfecte in se. Itaque duae rationes praecipue concurrunt ad con-

stituendum conceptum hypostasis: substantia singularis et perfecta in se exsistentia. Brevissime: Hypostasis est substantia incommunicabilis. Latine dicitur *suppositum*. Suppositum rationale est *persona*. Persona *habet* naturam seu summam perfectionum, quibus est id, quod est, angelus, homo; natura *habetur* a persona. Homo habet naturam humanam, sed natura humana non habet hominem. Primis saeculis vocabula hypostasis et physis saepe promiscue usurpabantur, sed inde a saeculo IV solent haec duo distingui, et in uso theologico sunt termini technici, quibus utendum est secundum sensum ubique receptum.

b) Itaque *unio hypostatica* in eo consistit, quod secunda persona SS. Trinitatis sine ulla reali relatione ad extra ita sibi coniunxit unam aliquam naturam humanam, ut haec subsistat in persona divina, et persona divina retinens naturam divinam, quam ab aeterno habuit, simul ex tempore habeat naturam humanam ut suam naturam, per quam est homo et vivit et agit ut homo. Hoc non ratio nos docuit sed revelatio. Terminologia est opus rationis, sed res, terminis significata, a Deo revelata est. Quamdiu fixus non erat sensus terminorum, facilius poterant oriri et ortae sunt confusiones et errores; et vice versa errores fuerunt ratio terminis subiciendi determinatum sensum, quo facilius dogma revelatum in tuto collocaretur.

c) Dogmati catholico adversatur *haeresis Nestorii,* qui a. 428 episcopus constantinopolitanus factus, coepit docere Mariam esse quidem Christi genetricem, non Dei genetricem, *Χριστοτόκον*, non *Θεοτόκον,* cum ex homine non possit nasci nisi homo. Alium enim dicit esse eum, qui ex Maria natus est, alium esse, qui est Filius Dei unigenitus. Inter Filium Dei et Filium Mariae est moralis tantum unio, excellentior quidem omni alia unione Dei cum hominibus, attamen non unio in unitatem personae sed solum secundum habitudinem unius ad alterum, secundum dignitatem et operationem. Propter hanc unionem homo Christus est *co*appellandus Deus et *co*adorandus. Haec Nestorius docet in sermonibus, quos edidit *Marius Mercator* (*M* PG 48, 757 sqq). Cf. *Kirch,* Enchir. n. 724 sqq.

Acerrimus propugnator doctrinae catholicae contra Nestorium erat *S. Cyrillus Alex.*, cuius duodecim «Anathematismi» recepti sunt a *concilio ephesino,* in quo damnata est haeresis nestoriana (cf. *Denz.* n. 113 sqq). Nestorianismus magis magisque disparuit, ut nunc iam paucissimi eius asseclae supersint (in *Kurdistan*).

22. ***Arg.*** *1.* Ex S. Scriptura.

Secundum S. Scripturam Verbum seu Filius Dei factus est homo, natus est ex muliere. «Quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei» (Lc 1, 35). «Verbum caro factum est» (Io 1, 14). Filius Dei «factus est ex semine David secundum carnem» (Rom 1, 3). «Misit

Deus Filium suum, factum ex muliere» (Gal 4, 4). Ideo Christus est simul «in forma Dei» et «in forma servi» (Phil 2, 6 sq). Ex israelitis secundum carnem, est simul super omnia Deus benedictus in saecula (Rom 9, 5). Dominus gloriae crucifixus est (1 Cor 2, 8). Ergo unus idemque est Deus et homo, seu quod idem est, una persona habens naturam divinam et naturam humanam.

23. *Arg. 2.* **Ex SS. Patribus.**

a) SS. Patres docent Deum in tempore natum, passum, mortuum esse. *S. Ignatius M.:* «Deus noster Iesus Christus in utero gestatus est a Maria, . . . qui natus est et baptizatus, ut passione aquam purificaret» (Eph. 18, 2). *S. Irenaeus:* «Discite, insensati, quoniam Iesus, qui passus est pro nobis, qui habitavit in nobis, idem ipse est Verbum Dei» (Contra haer. 1, 9, 3).

b) Dicunt unionem esse non *moralem* tantum relationem sed *substantialem et physicam unitionem. S. Gregorius Naz.:* «Si quis divinitatem in eo velut in propheta secundum gratiam operatam fuisse, non autem secundum substantiam copulatam fuisse et copulari dixerit, a praestantiore afflatu vacuus sit» (Ep. 1 ad Cledon.). *S. Athanasius:* Caro Christi non est consubstantialis Deo, sed Verbo «propria facta est secundum φύσιν et indivisa secundum unionem» (Contra Apollin. 1, 12).

c) Dicunt *in Christo non esse alium et alium* sed unum. *S. Ioannes Chrysost.:* Confitemur «non alterum et alterum, absit, sed unum et eundem Iesum Christum, Dei Verbum carne amictum» (Ep. ad Caesarium; *M* 52, 755). *S. Gregorius Naz.:* «Aliud quidem et aliud sunt ea, ex quibus Salvator, . . . non tamen alius et alius, absit. . . . Porro aliud et aliud dico, contra quam in Trinitate res habet. Illic enim alius atque alius, . . . non autem aliud atque aliud» (Ep. 1 ad Cledon.).

d) Docent esse *unionem hypostaticam* vel personalem. *S. Epiphanius:* «Verbum coniunxit [corpus, mentem, animam] in unam unitatem et unam spiritualem hypostasim» (De haer., post haer. 20, n. 4). *S. Cyrillus Alex.* docet Verbum «inconfuse et secundum hypostasim unitum esse carni . . . Sicut suum cuique nostrum corpus est proprium, eodem modo etiam Unigeniti corpus proprium illi erat et non alterius» (Contra Nestor. 1, 1). Secundum *S. Ioannem Damasc.* humana Christi natura neque ἀνυπόστατος est neque propria hypostasis sed ἐνυπόστατος, quia numquam separatim a Verbo substitit, sed in Verbo creata est (De fide 3, 9). *S. Augustinus:* «Ut quemadmodum est una persona quilibet homo, anima scilicet rationalis et caro, ita sit Christus una persona, Verbum et homo» (Enchir. c. 36).

24. *Arg. 3.* **Ex definitionibus conciliorum.**

Concilium ephesinum can. 2: «Si quis non confitetur carni secundum hypostasim unitum Dei Patris Verbum, unumque esse Christum cum

propria carne, eundem scilicet Deum et hominem, A. S.»; can. 3: «Si quis in uno Christo dividit hypostases post unitionem, sola eas conexione coniungens, quae secundum dignitatem fit vel etiam auctoritatem et potestatem ac non potius conventu, qui per unionem physicam factus est, A. S.» (*Denz.* n. 114 sq). Eandem doctrinam proponunt *concilium chalcedonense* et alia concilia (*Denz.* n. 148 257 283 429).

Cum ante Nestorium similia docuisset *Theodorus Mopsuestenus*, postea vero contra Cyrillum Alex. scripsissent *Theodoretus Cyrensis* et *Ibas*, qui duo nihilominus admiserunt doctrinam concilii ephesini et a concilio chalcedonensi agniti sunt recte docentes, horum trium scripta nestorianismo faventia, quae vocantur «Tria Capitula», damnata sunt a *concilio constantinopolitano II* (*Denz.* n. 224 sqq). Et Theodorus quidem damnatus est cum scriptis suis, Theodoreti quoque et Ibae scripta contra Cyrillum, non tamen ipsi damnati sunt, cum in falsis opinionibus non permanserint (cf. I, n. 326, 2).

25. *Arg. 4.* Ex ratione theologica.

Secundum ea, quae revelata sunt, Filius Dei incarnatus simul Deus et homo est, habet naturam divinam et naturam humanam, ipsius sunt actiones et passiones, quae fiunt vel per naturam divinam vel per naturam humanam. Atqui suppositi, hypostasis, personae est habere naturam, esse et agere per naturam. Ergo quia una eademque persona divina habet utramque naturam, per duas naturas est Deus et homo, agit vel patitur divina vel humana, ideo una est in Christo persona, et unio naturarum in eo est unio hypostatica. Quid de Christo credendum sit, Deus revelavit; quid sit hypostasis et natura, docet philosophia; nomine unionis hypostaticae recte significari ea, quae de incarnatione docet revelatio, intellegit ratio humana; terminos hac ratione electos approbavit usus ecclesiasticus, cui standum est.

Nisi in Christo esset unitas hypostatica, nulla esset in eo vera unitas. Nam unitas naturae repugnat, cum natura divina non sit neque fieri possit natura humana, neque natura humana converti possit in divinam, neque natura divina possit fieri pars materialis vel formalis alicuius naturae. Unitas vero moralis voluntatum, affectuum, gubernationis, conspirationis ad unum finem, aliarum similium relationum non sufficit ad explicanda ea, quae de Christo Deo homine revelata sunt. Ergo necessario admittenda est unio hypostatica.

Quia hypostasis Verbi non est pars, neque est composita. *Persona vero Christi ut Christi potest dici composita*, quatenus unum suppositum in duabus naturis subsistit (*S. Thomas* 3, q. 2, a. 4). Hic modus loquendi iam invenitur apud Patres et vetera concilia (cf. *Hardouin*, Coll. conc. III, 1269). Est compositio «ex his», quatenus ex persona Verbi et natura humana constituitur in Christo unum substantiale et per se. Compositio ex conceptu suo solum dicit unitatem oriundam ex con-

iunctione distinctorum. Talis autem unitas est in persona Christi, quae a persona Verbi differt non intrinsecus sed per conotationem termini temporalis, ad quem virtualiter se extendit.

26. *Obi. I.* Si natura humana Christi propter coniunctionem cum Verbo non est hypostasis vel persona, a pari Verbum propter coniunctionem cum humana natura non est hypostasis vel persona. Atqui hoc est falsum. Ergo illa ratio non valet.

Resp. *Neg. mai.* Non enim est paritas. Unio hypostatica non est unio duarum partium in unam substantiam seu naturam completam, sed est duarum naturarum inconfusarum et impermixtarum in una persona divina exsistentia. Persona divina sine ulla mutatione et sine ulla reali relatione ad extra assumit sibi naturam humanam, quae eo ipso caret totietate et incommunicabilitate et est quasi pars alterius. «Quia natura divina est aliquid integrum, quod sibi assumpsit per quandam ineffabilem unionem humanam naturam, persona se tenet ex parte divinae naturae et similiter hypostasis et suppositum; anima vero et corpus trahuntur ad personalitatem personae divinae» (*S. Thomas,* Comp. theol. c. 211). Non persona assumpta est sed est assumens; non illa natura assumpsit, quae sustentatur et pendet ab altero, sed ille, qui sustentat et regit naturam. Non quaevis coniunctio tollit rationem hypostasis, sed sola coniunctio dependentiae, qua aliquid ab alio habetur.

27. *Obi. II.* Proprium est substantiae singularis totalis in se subsistere. Atqui humana Christi natura est substantia singularis totalis. Ergo in se subsistit.

Resp. *Dist. mai.:* Proprium est substantiae singularis totalis in se subsistere, quatenus conaturaliter in se subsistit, nisi a Deo assumitur, *conc. mai.;* quatenus ei essentiale est subsistere, ut non possit a Deo assumi, *neg. mai.* *Conc. min.* *Dist. conseq.:* Nisi assumpta esset, in se subsisteret, *conc. conseq.;* etiam post assumptionem in se subsistit, *neg. conseq.*

28. *Obi. III.* Patres et concilia interdum dicunt Verbum assumpsisse hominem (cf. *Denz.* n. 13 120). Atqui homo in se subsistit. Ergo Christus habet subsistentiam humanam.

Resp. *Dist. mai.:* Patres et concilia dicunt Verbum assumpsisse naturam humanam, per quam sit verus homo, *conc. mai.;* dicunt humanam Christi naturam in se ipsa subsistere, *neg. mai.* *Dist. min.:* Homo non hypostatice unitus in se subsistit, *conc. min.;* homo, qui per hypostaticam unionem simul est Deus, in se subsistit, *subdist. min.:* Subsistit in persona divina, *conc. min.;* subsistit in natura humana, *neg. min.* Et *neg. conseq.* *S. Augustinus,* qui illo loquendi modo saepe utitur, ait: «Sicut anima habens corpus, non facit duas personas sed unum hominem, sic Verbum habens hominem, non facit duas personas sed unum Christum» (In Ioan. tract. 19, n. 15).

29. *Obi. IV.* Secundum SS. Patres humanitas Christi est habitaculum vel indumentum Verbi. Atqui habitaculum vel indumentum non subsistunt in habitante vel vestito. Ergo humanitas Christi non subsistit in Verbo.

Resp. *Nego suppositum* licere interpretari comparationes praeter tertium comparationis. SS. Patres illis comparationibus urgent mansisse in Christo

naturas inconfusas, ut postea (n. 38) videbimus. Sed cum iidem Patres diserte doceant Christum esse unam personam, manifeste abutitur illis comparationibus, qui ex illis concludit Patres statuisse in Christo duas personas.

Schol. 1. Incarnatio est mysterium stricte dictum.

30. a) Incarnationem esse possibilem, revelatione discimus, sed internam rationem huius possibilitatis non perspicimus. *S. Gregorius Nyss.*: «Modum contemperationis divinitatis cum humanitate nos perspicere non posse concedimus» (Orat. catech. c. 11). *S. Leo M.*: «Utramque substantiam in unam convenisse personam nisi fides credat, sermo non explicat» (Sermo 29, 1). *S. Thomas:* Incarnatio «inter divina opera maxime rationem excedit» (Contra gent. 4, 27). *Suarez:* «Non potest humana vel angelica cognitione naturali evidenter cognosci seu demonstrari incarnationem esse possibilem.» Propositis rationibus pergit: «Persuadere videntur hae rationes non posse intellectum creatum, suis viribus relictum, etiam probabili assensu definite iudicare incarnationem esse possibilem» (De incarn. disp. 3, sect. 1, n. 3 sq). Similiter thomistae, ut *Alvarez* (De incarn. q. 1, a. 1, disp. 1, sect. 1 et 2), scotistae, ut *Mastrius* (De incarn. disp. 1, q. 2, a. 2, n. 56 sq), alii theologi communissime.

Cum ecclesia doceat esse mysteria stricte dicta (*Conc. vatic.* de fide c. 4; *Denz.* n. 1795), certe incarnatio est unum ex his mysteriis, ut monet *Pius IX* in epistula ad episcopum monacensem die 11 Dec. 1862 data (*Denz.* n. 1669 sqq; cf. 1682). *Concilium toletanum XI* ait: «Qui partus Virginis nec ratione colligitur nec exemplo monstratur; quod si ratione colligitur, non potest esse mirabile; si exemplo monstratur, non erit singulare» (*Denz.* n. 282). Haec sumpta sunt ex *S. Augustini* epistula 137, ubi n. 8 inter alia haec dicuntur: «Hic si ratio quaeritur, non erit mirabile; si exemplum poscitur, non erit singulare. Demus Deum aliquid posse, quod nos fateamur investigare non posse. In talibus rebus tota ratio facti est potentia facientis.»

b) *Neque tamen ex altera parte ratio in hoc mysterio videt ullam contradictionem.* Nam hypostasim divinam virtualiter extendi posse ad naturam creatam, non est affirmatio et negatio eiusdem de eodem secundum idem. Contradictio esset, si immutabilis persona divina mutaretur. *Incarnatio non est mutatio personae divinae, sed est relatio naturae humanae ad personam divinam.* «Ea vero, quae relative dicuntur, possunt de novo praedicari de aliquo absque eius mutatione, sicut homo de novo fit dexter absque sui mutatione per motum illius, qui fit ei sinister. . . . Esse autem hominem convenit Deo ratione unionis, quae est relatio quaedam. Et ideo esse hominem praedicatur de novo de Deo absque eius mutatione per mutationem humanae naturae, quae assumitur in divinam personam» (*S. Thomas* 3, q. 16, a. 6). Nihilominus *Verbum non est homo per meram denominationem externam.* Sed sicut Deus est creator per denominationem internam

conotato termino externo efficientiae divinae, sic Verbum est homo per denominationem internam conotato termino externo functionis hypostaticae suae. Vis creatrix Deo est interna, quae vis potest esse aut creans aut non creans actu, et sic potest esse virtualiter alia et alia. Similiter functio hypostatica, qua Verbum est homo, est aliquid absolutum et internum Verbo, sed simul est virtualiter transiens et relativa secundum rationem. Modus proprius creationis et modus proprius extensionis hypostasis est mysterium, quia soli Deo convenit secundum intimam rationem divinitatis.

Etsi Verbum divinum est incarnatum, consequens non est naturam divinam esse incarnatam, quia actus hypostaticus non est naturae sed personae. Neque Trinitas est incarnata, quia Verbum ut hypostasis realiter distinguitur a Patre et Spiritu Sancto. Incarnatio quidem, in quantum est opus Dei ad extra, est opus totius Trinitatis (*Denz.* n. 284 429); sed incarnatio, ut est relatio hypostatica, est solius Filii.

Schol. 2. Ulteriores explicationes discutiuntur.

Ecclesia nihil aliud docet nisi Iesum Christum esse unam personam, quae habeat naturam divinam et naturam humanam, naturam divinam ab aeterno, naturam humanam ex tempore de matre assumptam. Ulteriores explicationes, in quantum intra limites mysterii sunt possibiles, relinquit theologis. Reapse a theologis catholicis variae explicationes additae sunt, de quibus ecclesia numquam iudicavit, et quas amplecti aut non amplecti cuivis liberum est. Singulas breviter proponamus.

31. Quidam theologi docent *naturam humanam Christi ideo non esse hypostasim, quod careat modo subsistendi, a natura realiter distincto et separabili.* Haec sententia, veteribus theologis ignota, inde a saeculo XVI docetur a non paucis, ut a *Gregorio de Valentia* (De incarn. disp. 1, q. 4, pars 2, opinio 8), *Suarez* (De incarn. disp. 8, sect. 4, n. 4 sqq), *Vazquez, De Lugo,* aliis. Nunc derelicta fere est.

Modus hic intellegitur non aliquod accidens, sed *modus substantialis,* qui quidem non est ipsa substantia neque pars substantialis neque omnino nihil neque tamen proprie ens neque ens reale in rigore, ut ait *Suarez* (Metaph. disp. 7, sect. 18, n. 1 sqq). Et hoc conceptu tam obscuro, si vere est conceptus rationalis, volunt *explicare* aliquo modo saltem unam partem incarnationis. Attamen videtur haec non esse explicatio sed maior obscuratio rei in se iam obscurae. Ideoque reicienda est haec explicatio, quia non est necessaria. Nam substantia completa eo ipso est suppositum, quod non est communicata cum alio; ad hoc autem non requiritur ullus modus physicus seu physice ab ipsa substantia distinctus eique additus. Potest tamen dici subsistentia *modus metaphysicus,* qui est aliquid reale sed non realiter a substantia completa distinctus. Est aliquid reale, in quantum ex parte rei cum substantia singulari identificatur. Est modus metaphysicus, in quantum

concipitur ut accedens ad substantiam eique conferens rationem totius in se. Si substantia, quae prius fuit in se, postea communicaretur cum alio supposito, etsi nulla realitas in ea destrueretur, cessaret esse suppositum.

Haec est doctrina veterum theologorum. *Albertus M.:* «Si Christus deponeret humanitatem, id quod deponeret, foret substantia naturae rationalis individua ideoque persona. Si autem quaeratur, quid conferat ei personalitatem, quam prius non habuit, dicendum, quod singularitas, quam prius non habuit. . . . Si autem iterum quaeratur, quid ei conferat singularitatem, dicendum, quod divisio per accidens confert ei. Divisio enim, licet per se aufert, tamen per accidens confert divisum esse unum et ab alio divisum, et haec est singularitas» (In 3, dist. 5, a. 12). *S. Thomas:* «Naturae assumptae non deest propria personalitas propter defectum alicuius, quod ad perfectionem humanae naturae pertineat, sed propter additionem alicuius, quod est supra humanam naturam, quod est unio ad divinam personam» (3, q. 4, a. 2, ad 2). Unde si Verbum deponeret humanam naturam, haec eo ipso esset persona. Nam «separatio dat utrique partium totalitatem. . . . Unde supposito quod hominem deponeret, subsisteret homo ille per se in sua natura rationali, et ex hoc ipso acciperet rationem personae» (In 3, dist. 5, q. 3, a. 3). Similiter *S. Bonaventura* in eandem distinctionem, et alii. Neque SS. Patres ad quaestionem, cur humanitas Christi non sit persona, respondent ei aliquam realitatem deesse, sed semper dicunt eam unitam esse cum Verbo. *S. Gregorius Naz.* hoc illustrat exemplo scintillae, quae «accedens magno incendio, nec exstinguitur, nec tamen comparet, sed totum est unus rogus, superante nimirum eo quod praestantius est» (Ep. 101, 1). Ergo ad quaestionem, quid naturae humanae Christi desit, ut non sit persona, respondendum est deesse ei esse divisum ab omni alio. Si vero substantia intellegitur substantia secunda, i. e. essentia speciei sine notis individuantibus et sine accidentibus, sic substantia vel natura realiter inadaequate distinguitur a supposito. Ita interdum theologi loquuntur (e. g. *S. Thomas* 3, q. 2, a. 2).

32. Plerique ex iis, qui praecedentem sententiam tenent, et etiam alii docent *humanitatem Christi formaliter uniri cum Verbo per modum substantialem unionis in humanitate productum et ab ea realiter distinctum.* Ita *Suarez* (De incarn. disp. 8, sect. 3, n. 8), quem hispani praecipue theologi sequi solent, ut nostra aetate *Muncunill,* qui (De incarn. 193) alios theologos allegat. Reiciunt hunc modum unionis realiter ab humana natura distinctum *Gregorius de Valentia* (Disp. 1, q. 2, pars 5), *Typhanus* (De hypost. c. 50), *Wirceburgenses* (De incarn. n. 255), plurimi thomistae, alii non pauci, ut ex recentissimis *Billot, van Noort, Mannens, Laur. Janssens.*

Ratio reiciendi hanc sententiam est imprimis obscuritas eius, quia non apparet, quid sit modus, qui neque est accidens absolutum neque

relativum neque substantia totalis neque partialis (cf. *Suarez* l. c. n. 5 et 8). Porro si omnis unio postulat modum unionis, et si plurimi isti modi, qui sic admittendi sunt in singulis hominibus, iterum habent modalem praesentiam in tempore, ubicationem in loco, dependentiam a subiecto, tunc oriuntur infiniti modi et modorum modi, et tota res fit ludicra, ut ipse *Vazquez* fatetur (In 3, disp. 32, c. 4). Praeterea non intellegitur quomodo modus creatus formaliter conferat humanae naturae subsistentiam divinam. Tandem talis modus non est necessarius. Nam si Verbum habet virtutem hypostatice terminandi naturam, et si humana natura est hypostatice terminabilis per Verbum, non requiritur ulla entitas modalis ad unionem explicandam. Sicut Deus sine sui mutatione ex non-creante fit creans, ita Verbum ex non-habente naturam humanam fit habens naturam humanam (cf. *Franzelin,* De Verbo incarn. thes. 33). *S. Thomas* ait: «In unione humanae naturae ad divinam nihil potest cadere medium, formaliter unionem causans, cui per prius humana natura coniungatur quam divinae personae, sicut inter materiam et formam nihil cadit medium esse» (In 3, dist. 2, q. 2, a. 2, sol. 1). Respondent defensores modi unionis a S. Thoma solum excludi *medium quod,* non *medium quo.* At S. Thomas nullam talem distinctionem facit, sed constanter excludit omne medium inter Verbum et humanam naturam. Deinde aut ille modus unionis est ens realiter distinctum ab humana natura, et tunc non potest esse solum medium quo, sed ratione prius est medium quod, scilicet aliquid, quocum ratione prius unitur natura humana, ut dein per illud uniatur cum Verbo. Aut est ens non realiter sed ratione tantum distinctum ab humana natura, et tunc falsa est sententia illorum theologorum. *S. Thomas:* «Gratia unionis est ipsum uniri personaliter Filio Dei, quod est gratis concessum humanae naturae, et hanc gratiam constat esse infinitam, secundum quod ipsa persona Verbi est infinita» (3, q. 7, a. 11). Si vero dicis unionem esse gratiam creatam, respondet: «Si gratia unionis dicatur aliquod creatum, ipsa non est id, in quo est unio, . . . sed consequitur unitatem in persona, secundum quod ipsa unio gratia unionis dicitur» (In 3, dist. 13, q. 3, a. 1 ad 2). Modus autem ille unionis est aliquid creatum, est aliquid unitatem personae ratione antecedens, et est id, in quo formaliter consistit principium uniens. Ergo talis modus a S. Thoma reicitur.

33. Multi thomistae et alii docent *unionem hypostaticam in eo consistere, quod humana natura non habeat humanam exsistentiam, sed exsistat per exsistentiam Verbi.* Nostra aetate hanc sententiam propugnavit speciali libello *I. B. Terrien,* S. Thomae Aquinatis doctrina sincera de unione hypostatica (Parisiis 1894). Reiciunt hanc sententiam omnes scotistae et multi alii. Nostra aetate eam vehementer impugnavit *I. M. Piccirelli,* De distinctione actuatam inter essentiam exsistentiamque entis creati intercedente (Neapoli 1906, 70 sqq 164 sqq 353 sqq). Ex iis, qui nostris temporibus vel speciales tractatus de

incarnatione vel integros cursus theologicos ediderunt, duplicem Christo exsistentiam tribuunt e. g. *Franzelin, Stentrup, Einig, Egger, Mendive, Muncunill, Mannens, Pohle,* alii. Cum his videtur negandum unionem esse factam in exsistentia Verbi. Nam tres personae divinae non habent nisi unam exsistentiam. *S. Thomas:* «personae divinae non distinguuntur in esse, in quo subsistunt» (1, q. 40, a. 2 ad 2); «tres personae non habent nisi unum esse» (3, q. 17, a. 2 ad 3). Ergo humana natura, si immediate cum exsistentia divina uniretur, immediate cum omnibus tribus personis divinis uniretur, quod est falsum. Dicunt quidem humanam Christi naturam exsistere per exsistentiam divinam, prout haec modo relativo habetur a Filio. At modus relativus habendi exsistentiam non minus ab exsistentia virtualiter distinguitur quam ab aliis perfectionibus absolutis. Ergo humana natura cum exsistentia eodem modo iungitur mediante relatione hypostatica atque cum ceteris perfectionibus absolutis. Praeterea humana Christi natura est creata. Atqui «ex hoc ipso, quod quidditati esse tribuitur, non solum esse sed ipsa quidditas creari dicitur, quia antequam esse habeat, nihil est nisi forte in intellectu creantis» (*S. Thomas,* De pot. q. 3, a. 5 ad 2). Humana autem Christi natura habet esse extra intellectum divinum. Ergo habet esse creatum. Humanam Christi naturam formaliter creatam esse per exsistentiam increatam videtur contradictio in terminis. Sicut humana Christi natura habet propriam potentiam et operationem ut principium quo operandi, ita habet propriam exsistentiam ut principium quo essendi; nam «unumquodque agit, secundum quod est actu» (S. Thomas 1, q. 25, a. 1 ad 1). Ergo «oportet, quod idem sit actus, quo aliquid est actu, et quo agit» (3, q. 8, a. 5).

Quia vero esse et agere est suppositorum, ideo *Christus, qui est unum suppositum, est unum esse simpliciter et duo secundum quid.* Nam «in Christo suppositum subsistens est persona Filii Dei, quae simpliciter substantificatur per naturam divinam, non autem simpliciter substantificatur per naturam humanam. . . . Substantificatur autem suppositum aeternum per naturam humanam, in quantum est hic homo; et ideo sicut Christus est unum simpliciter propter unitatem suppositi et duo secundum quid propter duas naturas, ita habet unum esse simpliciter propter unum esse aeternum aeterni suppositi. Est autem et aliud esse huius suppositi, non in quantum est aeternum, sed in quantum est temporaliter homo factum. . . . Esse humanae naturae non est esse divinae. Nec tamen simpliciter dicendum est, quod Christus sit duo secundum esse, quia non ex aequo respicit utrumque esse suppositum aeternum» (*S. Thomas,* Quaest. disp. de spirit. creat. q. 3, a. 4).

34. Omnes illae sententiae etiam ideo displicent, quia ad ea, quae revelata sunt, aliqua adduntur, quibus obscuritas et difficultas non tollitur neque minuitur, sed augetur. *Simplicior explicatio* ideoque praeferenda ea est, quae contenta iis, quae revelata sunt, ostendit, quomodo

omnia elementa unionis hypostaticae in iis inveniantur. Unio enim hypostatica est relatio substantialis, qua fit, ut humana natura referatur ad hypostasim divinam et ab ea ut propria habeatur. Haec relatio postulat subiectum, fundamentum, terminum. Subiectum est humana natura; fundamentum est potentia oboedientialis, qua humana natura hypostatice subsistere potest in Verbo; terminus est Verbum actu hypostatice sustentans humanam naturam. Haec omnia elementa sunt de fide, sed haec etiam videntur sufficere ad concipiendam illam relationem, in qua formaliter consistit unio hypostatica. Id unum necessario supponendum est, et quidem in omni sententia, Verbum posse per virtualem aliquam mutationem esse terminans aut non terminans humanam naturam, sicut Deus potest esse creans aut non creans. Itaque non humana natura ut talis et Verbum ut tale constituunt hanc relationem, sed humana natura secundum potentiam oboedientialem actuatam et Verbum ut actu terminans hypostatice hanc naturam. Hic terminus non semper adfuit, quia Verbum non erat semper actu extendens functionem suam hypostaticam ad humanam naturam. Eo ipso autem quod haec virtualis extensio facta est, potentia oboedientialis humanae naturae in actum reducta est, quae actuatio est aliquid mere passivum in humana natura. Est haec actuatio aliquis modus metaphysicus, i. e. non entitas aliqua addita ad humanam naturam, sed ipsa potentia oboedientialis sub influxu subsistentiae Verbi. Hac explicatione non tollitur ratio mysterii, sed solum conceptibus analogis, revelatione innixis ostenditur, ubi inveniantur tria illa, quae necessaria sunt ad constituendam relationem substantialem unionis hypostaticae. Ceterum si cui alia sententia magis placet, liberum est eam amplecti.

Schol. 3. Ad quae extendatur unio hypostatica.

35. Sicut in composito humano varia sunt, quae non informantur anima, ita etiam in Christi humana natura sunt varia, quae non immediate subsistunt in hypostasi Verbi. Unde oritur quaestio, ad quae immediate extendatur unio hypostatica. Imprimis igitur Verbum immediate assumpsit non solam animam sed etiam corpus humanum; secus non posset dici incarnatum. Sine unione cum corpore Deus non esset natus, passus (cf. prop. III); a fortiori non esset sepultus, quia tempore sepulturae anima iam non erat in corpore; ergo propter solam immediatam unionem cum corpore Filius Dei dici potest sepultus (in Symbolis). Itaque quae essentialiter requiruntur ad constituendum corpus humanum, ut ossa, nervi, caro, venae, immediate unita sunt cum Verbo. Sed etiam ad sanguinem immediate extenditur unio hypostatica, quia sanguis est pars intrinsecus constitutiva hominis et pertinens ad integritatem humanam. Unde Christus de sanguine suo eodem modo loquitur, quo de corpore suo, ut in institutione eucharistiae: «Hoc est corpus meum, hic est sanguis meus.» «Quia pueri communicaverunt carni et sanguini, et ipse similiter participavit iisdem»

(Hebr 2, 14). Propter unionem hypostaticam sanguis Christi dicitur pretium redemptionis nostrae (1 Petr 1, 19. Eph 1, 7). Communius censent theologi sanguinem in passione Christi effusum mansisse hypostatice unitum et in resurrectione iterum cum corpore coniunctum esse (*S. Thomas,* Quodl. 5, a. 5; *Suarez,* De myst. vitae Christi disp. 47, sect. 3, n. 6).

Quaestio de singulis aliis, quibuscum immediate facta sit aut non sit unio hypostatica, vix utilis est. Sufficit dicere ea, quae sunt quidem in homine sed non constituunt unum per se, ut aera, non esse hypostatice unita; ea vero, quae constituunt unum per se et efficiunt, ut sit integer homo, esse hypostatice unita (cf. *Suarez,* De incarn. disp. 15, sect. 7 sp).

CAPUT II.

DE INTEGRITATE NATURAE DIVINAE ET NATURAE HUMANAE IN CHRISTO.

Cf. *S. Thomas* 3, q. 2, a. 1; q. 19; *Assemani,* Bibl. oriental. II, introd.; *Petavius,* De incarn. l. 3, c. 6 sqq; *Stentrup,* Christologia 757 sqq; *Muncunill,* De Verbi divini incarnatione 114 sqq 304 sqq; *Laur. Janssens,* Summa theol. IV; *L. Labauche,* Leçons de théologie dogmatique I, 212 sqq; *J. Souben,* Le Verbe incarné 57 sqq.

Prop. IV. Natura divina et natura humana per unionem hypostaticam non factae sunt una, sed manserunt duae.

36. ***Stat. quaest.*** Cum probaverimus Christum habere et naturam divinam et naturam humanam, nihil de hac re dicendum restaret, nisi surrexissent quidam haeretici et dixissent per unionem hypostaticam duas naturas, divinam et humanam, factas esse unam; quare *monophysitae* vocantur. Ita *Eutyches,* Nestorii diaconus, qui hac ratione voluit efficaciter impugnare errorem magistri sui, sed incidit in oppositum errorem. Ceterum eutychiani inter se dividuntur. Alii enim censent unam illam Christi naturam esse corruptibilem, et *corrupticolae* vocantur; alii censent eam esse incorruptibilem, et *incorrupticolae* vocantur. Eutychiani etiam sunt illi, qui *acephali* nominantur, *themistiani* seu *agnoetae,* de quibus postea dicendum erit, *iacobitae.*

Inter protestantes nostrae aetatis quidam, male interpretantes illam *κένωσιν* seu exinanitionem, de qua S. Paulus loquitur (Phil 2, 7), docent ipsam divinitatem in incarnatione quandam exinanitionem passam esse; quare *kenotici* appellantur. Dogma catholicum est in incarnatione integras mansisse naturas divinam et humanam.

37. ***Arg.*** *1.* Ex S. Scriptura.

Sacra Scriptura docet Christum esse verum Deum et verum hominem (prop. I et II). Atqui nisi habet naturam divinam non est Deus; nisi habet naturam humanam, non est verus homo. Ergo habet et naturam divinam et naturam humanam etiam post unionem.

38. *Arg. 2.* Ex SS. Patribus.

SS. Patres diserte docent in Christo esse utramque naturam. *S. Athanasius:* «Dicendus erit Christus perfectus Deus et perfectus homo; non quod divina perfectio in humanam perfectionem mutata sit, quod impium est dicere; nec etiam quod duae perfectiones a se invicem divisae dicantur, quod a pietate alienum est. . . . Ut utraque unus sint, omnino perfectus idem Deus et homo» (De incarn. contra Apollin. 1, 16). *S. Ambrosius:* «Servemus distinctionem divinitatis et carnis. Unus in utraque loquitur Dei Filius, quia in eodem utraque est» (De fide 2, 9, 77). Ut permansionem utriusque naturae in Christo urgeant, SS. Patres interdum dicunt Verbum habitare in humanitate, vel habere humanitatem pro indumento. *S. Ioannes Chrysost.:* Ioannes dixit: Verbum caro factum est, «non ut mutationem substantiae, absit, sed ut verae carnis assumptionem declararet. . . . Subdit enim: Et habitavit in nobis. . . . Habitatio non idipsum est, quod habitaculum, sed aliud. . . . Aliud vero dixi secundum substantiam. Nam unitate et coniunctione Deus Verbum et caro unum sunt sine ulla confusione vel substantiarum ablatione sed per unionem ineffabilem» (In Ioan. hom. 11, n. 1 sq). Contra Eutychen epistulam dogmaticam scripsit *S. Leo M.* (cf. *Denz.* n. 143 sq), a *Flaviano* rogatus (cf. *Kirch,* Enchir. n. 804 sqq). Multa alia apud *Petavium* (De incarn. 3, 6 et 7).

39. *Arg. 3.* Ex conciliis.

Concilium chalcedonense: «Sequentes SS. Patres, unum eundemque confiteri Filium et Dominum nostrum Iesum Christum docemus, eundem perfectum in deitate et eundem perfectum in humanitate . . . in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum, nusquam sublata differentia naturarum propter unitionem magisque salva proprietate utriusque naturae et in unam personam atque subsistentiam concurrente» (*Denz.* n. 148). Eandem definitionem repetunt *concilium constantinopolitanum III* (*Denz.* n. 290) et alia concilia (cf. *Denz.* n. 259 sqq 283 429 462 708).

40. *Arg. 4.* Ex ratione theologica.

Nisi Christus est homo, non potuit pati et mori; nisi est Deus, satisfactionem condignam pro peccatis praestare non potuit. Atqui Christus passus et mortuus est, et condignam satisfactionem pro peccatis praestitit. Ergo est et homo et Deus. De satisfactione Christi postea agemus.

Praeterea si ex duabus naturis una facta est, aut divina natura conversa est in humanam, aut humana in divinam, aut ex utraque ut causa partiali facta est nova natura seu substantia. Atqui nihil horum fieri potest, quia natura divina est immutabilis et ingenerabilis, et excludit ex conceptu suo rationem materiae et formae et partis. Prop-

terea ecclesia in *Symbolo Athanasiano* profitetur: Christus «licet Deus sit et homo, non tamen duo sed unus est Christus, non conversione divinitatis in carnem sed assumptione humanitatis in Deum, unus omnino non confusione substantiae, sed unitate personae» (*Denz.* n. 40).

41. *Obi. I.* Quidam Patres, praecipue *S. Cyrillus Alex.*, docent «unam naturam Dei Verbi incarnatam». Ergo hi negant duas in Christo esse naturas.

Resp. *Dist. antec.:* Dicunt in Christo esse solam naturam Verbi, non humanam naturam, *neg. antec.;* dicunt unam esse naturam unitate hypostatica, *conc. antec.* *Dist. conseq.:* Negant esse duas naturas separatas sine unione hypostatica, *conc. conseq.;* negant esse duas naturas specifice diversas, *neg. conseq.*

Haec explicatio est ipsius *Cyrilli:* «Etiamsi unus dicatur a nobis Unigenitus Dei Filius incarnatus et homo factus, non propterea permixtus est, neque in carnis naturam transiit Verbi natura, neque rursus natura carnis in Verbi naturam, sed cum utrumque in sua proprietate naturali permaneat... ineffabiliter et inexplicabiliter unitum, unam nobis naturam Filii ostendit, sed ut dixi, incarnatam. . . . Si dicentes unam Verbi naturam, tacuissemus et minime adiunxissemus: incarnatam, . . . oratio illorum fortasse inepta non esset, dum interrogare se simulant: Ubinam est in humanitate perfectio, aut quomodo subsistit illa nostra essentia? Sed quia et illa in humanitate perfectio et essentiae nostrae declaratio illata est, dum dicimus: incarnatam, desinant baculo inniti arundineo» (Ep. 46). Hoc sensu, et non alio, dictum illud accipiendum esse docet *concilium constantinopolitanum II* can. 8 (*Denz.* n. 220).

42. *Obi. II.* Quidam Patres docent naturam humanam in Christo absorptam esse a divinitate, vel mutatam esse in divinitatem. Ergo negant post unionem mansisse in Christo naturam humanam.

Resp. *Dist. antec.:* Dicunt absorptam vel mutatam esse humanam naturam quoad essentiam, *neg. antec.;* quoad statum infirmitatis, *conc. antec.* *Dist. conseq.:* Negant mansisse humanam naturam secundum essentiam, *neg. conseq.;* negant mansisse secundum statum infirmitatis, *conc. conseq.* Scilicet dicunt SS. Patres humanam naturam per unionem hypostaticam participem factam esse donorum maxime sublimium, quae ei ex essentia sua nequaquam conveniant, loquuntur autem praecipue de statu Christi glorioso. Ita *S. Gregorius Nyss:* «Carne . . . in incorruptibilitatis pelagus transmutata, quemadmodum apostolus ait, absorptum fuisse, quod mortale est, a vita, una cum ipsa carne cuncta, quae secundum eandem carnem tunc apparuerunt, in divinam et immortalem naturam tunc commutata sunt» (Antirrheticus contra Apollinarium n. 42). Sed quomodo? Divinitas id, quod in morte Christi ceciderat, «ut suscitaretur, effecit, ut in utraque parte, naturae suae proprietates exhibente, manens, corpore quidem corporum naturae, anima vero animarum itidem naturae mederetur» (l. c. n. 55). Natura humana Christi eatenus deificata dici potest, quatenus perfectae immortalitatis et gloriae particeps facta est.

43. *Obi. III.* SS. Patres interdum dicunt, duas naturas Christi solum ratione et secundum theoriam distingui, ut *S. Cyrillus Alex.* in ep. 40 et 46. Atqui

quae ratione tantum distinguuntur, re idem sunt. Ergo in Christo natura divina et natura humana re idem sunt.

Resp. *Dist. mai.:* SS. Patres dicunt duas naturas Christi secundum essentiam distingui sola ratione, *neg. mai.;* secundum suppositum, *conc. mai. Dist. min.:* Quae ratione tantum distinguuntur secundum essentiam, re idem sunt, *conc. min.;* quae secundum suppositum ratione tantum distinguuntur, re et secundum essentiam idem sunt, *neg. min.* Et *neg. conseq.* Ita ipse Cyrillus rem explicat. Item *concilium constantinopolitanum II* can. 7: «Si quis numerum naturarum confitendo in eodem Domino nostro Iesu Christo Deo Verbo incarnato, non intellectu tantummodo differentiam excipit earum, ex quibus et compositus est, non interemptam propter unitatem (unus enim ex utraque et per unum utraque), sed in hoc numero utitur, ut separatim unaquaque natura suam habente subsistentiam, talis A. S.» (*Denz.* n. 219).

44. **Obi. IV.** Quidam Patres dicunt Deum mixtum esse homini, sicut anima et corpus inter se misceantur et constituant unum hominem. Atqui haec indicant unitatem naturae in Christo. Ergo.

Resp. *Conc. mai. Dist. min.:* Haec significant unitatem naturae, si licet comparationes et improprias locutiones explicare contra mentem eorum, qui iis utuntur, *conc. min.;* secus *neg. min.* Audiatur e. g. *S. Augustinus:* «Sicut in unitate personae anima unitur corpori, ut homo sit, ita in unitate personae Deus unitur homini, ut Christus sit. . . . Ergo persona hominis mixtura est animae et corporis, persona autem Christi mixtura est Dei et hominis, . . . si tamen non indigne ad ista mixtionis et mixturae nomen admittitur, propter consuetudinem corporalium rerum, longe aliter se habentium aliterque notarum. Verbum igitur Dei . . . suscepit hominem, seque et illo fecit unum Iesum Christum, mediatorem Dei et hominum, aequalem Patri secundum divinitatem, minorem autem Patre secundum carnem, i. e. secundum hominem» (Ep. 137, 11). Ergo comparatione illa illustratur personae, non naturae, unitas; et vocabulum mixtionis cum quadam excusatione adhibetur, quod utique melius omittitur.

Prop. V. Duplex est in Christo volendi et operandi principium et duplicis ordinis operationes, divinae et humanae.

45. ***Stat. quaest.*** Error *monotheletismi,* quem hac thesi impugnamus, est surculus quidam monophysitismi. Monotheletae enim non aperte negabant duas naturas in Christo, sed unam tantum in eo voluntatem et operationem statuebant. Quem errorem maxime propugnavit saeculo VII *Sergius,* patriarcha constantinopolitanus. Hic studuit *Honorium* papam in suam opinionem pertrahere, fingens se loqui de voluntate moraliter una, cum reapse intellegeret voluntatem physice unam. Honorius non satis intellexit astutiam hominis, neque quidquam de hac re definivit (cf. I, n. 326 ad 3), sed eius successor *Martinus I* a. 649 haeresim damnavit (*Denz.* n. 263). Maxime strenuus oppugnator monotheletismi erat *S. Sophronius,* patriarcha hierosolymitanus (cf. *Kirch,* Enchir. n. 949 sqq).

46. *Arg. 1.* Ex S. Scriptura.

Christus diserte dicit se habere aliam voluntatem atque voluntatem Patris. Atqui divina Christi voluntas est eadem atque voluntas Patris. Ergo Christus habet voluntatem humanam. Pater, «non mea voluntas sed tua fiat» (Lc 22, 42; cf. Mt 26, 39; Mc 14, 36; Io 5, 30; 6, 38). Christus posuit actus oboedientiae (Io 10, 18; 12, 49; 14, 31. Phil 2, 8), adorationis (Io 4, 22), humilitatis (Mt 11, 29), reverentiae (Hebr 5, 7). Atqui hi actus non possunt esse in voluntate divina. Ergo erant in voluntate humana.

47. *Arg. 2.* Ex SS. Patribus.

SS. Patres, exponentes Luc. 22, 42, concludunt in Christo esse duas voluntates. *S. Athanasius:* «Duas voluntates ibi ostendit, alteram humanam, quae est carnis, alteram divinam, quae Dei est» (De incarn. contra arian. n. 21). *S. Ambrosius:* Christus dicens: Non mea voluntas sed tua fiat, «suam ad hominem retulit, Patris ad divinitatem» (In Luc. l. 10, n. 60). Inculcant Patres unitatem operationis supponere unitatem naturae. «Nam quorum operatio et vis eadem omnino est, eadem etiam speciei unitate conveniunt» (*S. Cyrillus Alex.,* Thesaur. assert. 32; *M* PG 75, 453). *S. Agatho* papa: «Impossibile et contra naturae ordinem est posse esse naturam et operationem non habere naturae» (*Mansi,* Coll. conc. XI, 271). Et ita arguit: Si tot essent voluntates et operationes, quot sunt personae, in Trinitate essent tres voluntates et tres operationes, quod est contra fidem. Ergo unitas voluntatis et operationis sequitur unitatem naturae. «Ubi vero in una persona Domini nostri Iesu Christi, mediatoris Dei et hominum, duas naturas, i. e. divinam et humanam, confitemur, in quibus et post admirabilem adunationem consistit, sicut duas unius et eiusdem naturas, ita et duas naturales voluntates duasque operationes eius regulariter [i. e. secundum regulam fidei] confitemur» (l. c. 243). Alia ex eadem epistula apud *Denz.* n. 288; cf. 144.

48. *Arg. 3.* Ex conciliis.

Concilium constantinopolitanum III: «Duas naturales voluntates in eo et duas naturales operationes indivise, inconvertibiliter, inseparabiliter, inconfuse secundum SS. Patrum doctrinam praedicamus; et duas naturales voluntates non contrarias, absit, iuxta quod impii asseruerunt haeretici, sed sequentem eius humanam voluntatem et non resistentem vel reluctantem sed potius et subiectam divinae eius atque omnipotenti voluntati. . . . Duas vero naturales operationes indivise, inconvertibiliter, inconfuse, inseparabiliter in eodem Domino nostro Iesu Christo, vero Deo nostro, glorificamus» (*Denz.* n. 291 sq). Idem docent alia concilia (*Denz.* n. 263 sqq 710).

49. *Obi. I.* *S. Athanasius* ait: In Christo «voluntas solius divinitatis erat» (Contra Apollin. l. 2, n. 10). *S. Cyrillus Alex.:* Christus filiam Iairi «omnipotenti suo iussu ut Deus et rursus tactu carnis vivificando, unam esse et eandem utriusque demonstrat operationem» (In Ioan. 6, 54). Ergo hi Patres docent unam esse in Christo voluntatem et operationem.

Resp. *Conc. antec.* *Dist. conseq.:* Hi Patres docent unam physice voluntatem et operationem in Christo, *neg. conseq.*; unam moraliter voluntatem et operationem, *conc. conseq.* *S. Athanasius* illo loco diserte docet Christum habuisse totum, quod habuit primus Adam, excepta rebellione voluntatis humanae contra voluntatem divinam. *S. Cyrillus* docet unum idemque miraculum patratum esse cooperante divinitate et humanitate. Haec tangebat corpus, illa omnipotentia sua resuscitabat. Sed «nemo unam naturalem operationem statuet Dei et creaturae, ne videlicet id, quod creatum est, ad divinam essentiam evehamus, neve e contrario divinae naturae excellentiam ad locum creaturis convenientem deprimamus» (Thesaur. assert. 32; *M* PG 75, 453).

Christi voluntas humana erat moraliter una cum divina, i. e. Deo subiecta imprimis quoad ea, quae homo simpliciter et efficaciter voluit. Ita voluit simpliciter et efficaciter mortem subire. Sed inefficaci complacentia potuit amare conservationem vitae et fugere mortem. Ipsum *actum* volendi inefficacem, e. g. desiderium non moriendi, Christus eliciebat, quia Pater volebat, ut Christus talem actum haberet. *Volitum materialiter sumptum* potuit differre ab eo, quod Pater volebat. «Non sicut ego volo, sed sicut tu» (Mt 26, 39). *In volito autem formaliter sumpto* non erat differentia inter voluntatem humanam et voluntatem divinam, quia Pater volebat mortem Christi sub formali ratione redemptionis hominum, humana vero voluntas nolebat mortem sub formali ratione mali humanae naturae. Neque desiderium inefficax non moriendi impediebat promptitudinem oboedientiae erga Deum, quia inferior natura in Christo erat sub perfecto dominio voluntatis superioris, ut nulla esset pugna voluntatum, qualis in nobis est.

50. *Obi. II.* Vulgatus *Dionysius Areopagita* (De caelesti hierarch. 3, 4) et alii post eum docent in Christo esse theandricam seu deivirilem operationem. Atque hac appellatione significatur operatio Christi physice una. Ergo in Christo erat una operatio.

Resp. *Conc. mai.* *Dist. min.:* Sic haeretici explicabant illam appellationem, *conc. min.;* sic Patres catholici intellegebant, *neg. min.* *Concilium lateranense* a. 649 sub Martino I can. 15: «Si quis secundum scelerosos haereticos deivirilem operationem, quod graeci dicunt θεανδρικήν, unam operationem insipienter suscipit, non autem duplicem esse confitetur secundum SS. Patres, hoc est divinam et humanam, . . . condemnatus sit» (*Denz.* n. 268).

Deivirilis vocari potest omnis humana actio Christi, quia est in supposito divino, et quia dirigitur et dignificatur a Verbo. *In specie deiviriles sunt actiones miraculosae Christi,* quae principaliter fiunt a divinitate, ministerialiter autem ab humanitate. Hae actiones, in quantum divinae erant, ad totam Trinitatem pertinebant, in quantum vero humanae, ad solam hypostasim Verbi ut ipsius propriae. *S. Augustinus:* «Quis neget non Patrem, non Spiritum sed Filium ambulasse super aquas? Solius enim Filii caro est, cuius carnis illi pedes aquis impositi et per aquas ducti sunt. Absit autem,

ut hoc sine Patre fecisse credatur, . . . ut sine Spiritu Sancto» (Contra serm. arian. c. 15).

Schol. 1. De unione inseparabili.

51. a) *Humana Christi natura non exstitit ante unionem hypostaticam. S. Leo M.:* «Natura nostra non sic assumpta est, ut prius creata postea assumeretur, sed ut ipsa assumptione crearetur» (Ep. 35, 3). *S. Sophronius:* «Incarnatur Verbum et Deus, nostram naturam accipiens, non ita, ut se coniungeret cum carne prius facta, vel cum prius formata et secundum se subsistente se uniret, vel cum anima praeexsistente coniungeretur, sed ita ut haec tum ad exsistentiam venirent, cum Verbum et Deus cum iis coniungeretur, et sic unio simultanea esset cum exsistentia» (Ep. synod. *M* PG 87^{c}, 3161). *S. Ioannes Damasc.:* «Simul atque caro exstitit, simul quoque Verbi Dei exstitit caro, simul caro animata, rationis particeps et intellegentiae» (De fide 3, 2). Si homo Iesus exstitisset ante unionem, Filius Dei non esset factus ex muliere et ex semine David, ut docet apostolus (Gal 4, 4; Rom 1, 3). Cf. *Denz* n. 204 sq.

b) *Humana Christi natura numquam separata est a Verbo,* ne tempore mortis quidem. *S. Athanasius:* «Si Verbum recessit a corpore et ita mortificatio facta est, contra Deum praevaluere iudaei hoc ipso, quod indissolubilem mixtionem solverunt» (De incarn. contra Apollin. 2, 16). *S. Leo M.:* «In tantam unitatem Dei et hominis natura convenit, ut nec supplicio potuerit dirimi nec morte disiungi» (Sermo 68, 1). In *Symbolis* confitemur: Iesus Christus, Filius Dei, sepultus est; ergo mansit unitus cum corpore; et descendit ad inferos; ergo mansit unitus cum anima. Christus dixit quidem in cruce: «Deus meus, ut quid dereliquisti me?» (Mt 27, 46.) Sed, ut ait *Hugo Victorinus:* Deus Christum «dereliquit, quia auxilium non contulit; sed non dereliquit, quia praesentiam non abstulit; subtraxit protectionem, sed non separavit unionem» (De sacram. 2, 1, 10).

c) *Humana Christi natura numquam separabitur a Verbo.* Nam Iesus «regnabit in domo Iacob in aeternum, et regni eius non erit finis» (Lc 1, 32 sq). «Iesus Christus heri et hodie, ipse et in saecula» (Hebr 13, 8). *Symbolum:* «Credo in Iesum Christum . . . cuius regni non erit finis.» *Concilium chalcedonense* docet «Christum . . . in duabus naturis . . . inseparabiliter agnoscendum» (*Denz.* n. 148). *Concilium toletanum XI:* Duas naturas «ita in se una Christi persona univit, ut nec divinitas ab humanitate nec humanitas a divinitate possit aliquando seiungi» (*Denz.* n. 283). Contrarius error origenistarum damnatus est.

Schol. 2. De communicatione idiomatum.

52. 1. *Idioma* secundum terminologiam theologicam est id, quod alicui naturae ita proprium est, ut praedicari possit de eo, qui habet naturam. Christus autem habet duas naturas in uno supposito divino;

ergo de hoc supposito et divina et humana praedicari possunt: «Deus est homo, hic homo est Deus, Deus mortuus est, homo Iesus est aequalis Patri.» Deus autem est homo secundum humanam naturam, et homo Iesus est Deus secundum divinam naturam; neque enim praedicantur proprietates unius naturae de altera natura, sed praedicantur proprietates utriusque naturae de eo, qui habet ambas naturas, etiamsi denominatur secundum unam naturam, quia Iesus, etsi vocatur Deus, retinet proprietates humanas, et quamquam vocatur homo, retinet proprietates divinas.

2. *Praecepta servanda in usu communicationis idiomatum sunt haec:*

a) Idiomata humana solum *in concreto* de Christo Deo, et idiomata divina solum in concreto de Christo homine praedicantur, *non vero abstracta de abstractis, neque abstracta de concretis, neque concreta de abstractis.* Deus est homo, natus, passus ...; homo Iesus est Deus, creator, conservator. Sed humanitas non est divinitas, neque Deus est humanitas, neque divinitas est homo. Interdum in poetico loquendi modo abstracta ponuntur pro concretis, ut «nascitur aeternitas». Itaque quando ex ipso modo loquendi apparet terminos non adhiberi stricte secundum logicam sed secundum quandam metonymiam, talia permittuntur.

b) *Partes* non possunt in directo praedicari sed solum in obliquo, quia significant ad instar naturae vel abstractorum. Deus non est corpus neque anima neque corpus et anima, sed habet corpus et animam, seu hoc corpus et haec anima est Dei.

c) Propositio, quae est *negativa* non solum secundum formam grammaticam sed etiam secundum sensum, falsa est, si per eam de Christo negatur attributum, quod ei secundum alterutram naturam convenit, ut: Deus non est passus. Ideo falsum est simpliciter dicere: Christus est minor Patre. Nam etsi secundum eum respectum, secundum quem Pater est maior Christo (Io 14, 28), Christus quoque minor est Patre, scilicet ut homo, tamen simplex assertio Christum esse minorem Patre includit hanc negativam: Christus sub nullo respectu aequalis est Patri, quod est falsum.

d) Non debent de Christo homine adhiberi enuntiationes, quibus significatur Christum hominem exstitisse ante unionem hypostaticam, ut: Homo factus est Deus, nisi dicatur in hunc sensum: Factum est, ut homo sit Deus.

e) *Adiectiva, quae accidentaliter denominant,* non debent praedicari de Christo respectu unionis hypostaticae, ut: Christus est homo dominicus, quod quidem *S. Augustinus* aliquando dixerat (83 Quaest., q. 36), sed postea retractavit (Retract. 1, 19); et *concilium ephesinum* damnavit locutiones Christum esse *θεοφόρον* et Verbum esse *σαρκοφόρον* (*Denz.* n. 177). Possunt vero ita praedicari adiectiva de partibus vel actibus naturae humanae, ut: Corpus dominicum, passio dominica, quia sic non insinuatur duplex persona.

f) Generatim *vitandae sunt expressiones, quae sapiunt haereticorum errores,* etsi recte exponi possunt. Ubi vero periculum errandi non adest, quaedam dicendi latitudo permittitur. Ita melius non dicitur Christus esse creatura, et similia, quae arianismo favent. Contra vero Christus potest dici servus Dei (cf. Is 53, 11; Zach 3, 8), quia per se solum significatur eum subiectum et oboedientem fuisse Patris mandatis. Sed si negative accipitur ad negandam aequalitatem cum Patre, falsa est illa propositio et damnata in sensu adoptianorum (*Denz.* n. 310). Haec propositio: Unus de Trinitate passus est, simpliciter est vera et ab ecclesia recepta (*Denz.* n. 201 222 255). Nihilominus antea eam reiecerat *Felix III* papa sensu monophysitico usurpatam a Petro Fullone saeculo V. Cf. *S. Thomas* 3, q. 16.

CAPUT III.

DE CONSECTARIIS UNIONIS HYPOSTATICAE.

Cf. *S. Thomas* 3, q. 23—25; *Suarez,* De incarn. disp. 49 sqq; *Petavius,* De incarn. l. 7; *Franzelin,* De Verbo incarnato thes. 38 et 45; *Muncunill,* De Verbi divini incarnatione 240 sqq 592 sqq; *Pohle,* Lehrbuch der Dogmatik II[5], 95 sqq.

Prop. VI. Iesus Christus, etiam ut hic homo, est Filius Dei naturalis, non adoptivus.

53. ***Stat. quaest.*** Aliquod consectarium unionis hypostaticae est communicatio idiomatum, quae proxime pertinet ad modum loquendi de Verbo incarnato. Hic agimus de consectariis, quae *ontologice* competunt Christo homini, etsi haec quoque suo modo pertinent ad communicationem idiomatum.

Christus Deus est naturalis Filius Patris; consequenter etiam Christus homo est naturalis Dei Filius, quia eo, quod factus est homo, nihil amisit, quod habuit. Nihilominus saeculo VIII quidam episcopi hispani, imprimis *Elipandus, Felix, Ascarius,* docere coeperunt Christum hominem esse filium Dei adoptivum, non naturalem. Qui error vocatur *adoptianismus,* et damnatus est ab *Adriano I* (*Denz.* n. 299). Dicimus igitur Christum esse Filium Dei naturalem, etiam ut hominem, non quia humana natura est ratio huius filiationis, sed quia Christus, qui ab aeterno est Filius Dei, manet Filius Dei, etiam quatenus subsistit in humana natura.

54. ***Arg.*** *1.* Ex S. Scriptura.

S. Scriptura numquam Christum hominem vocat Filium Dei adoptivum sed proprium. Deus «etiam proprio Filio non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum» (Rom 8, 32). Ergo is, cui Deus pro salute hominum non pepercit, seu Christus homo, est Filius Dei naturalis, quia filius adoptivus non potest vocari proprius.

55. *Arg. 2.* **Ex SS. Patribus.**

S. Hilarius: «Multi nos filii Dei, sed non talis hic Filius. Hic enim et verus et proprius est Filius, origine, non adoptione» (De Trin. 3, 11). *S. Augustinus:* «Oportebat, ut ille baptizaret, qui est Filius Dei unicus, non adoptatus. Adoptati filii ministri sunt unici. Unicus habet potestatem, adoptati ministerium» (In Ioan. tract. 7, 4). *S. Gregorius M.:* «Aliud est natos homines gratiam adoptionis accipere, aliud unum singulariter per divinitatis potentiam Deum ex ipso conceptu prodiisse» (Moral. 18, 52, 85). *S. Cyrillus Hieros.:* «Credimus in unum Dominum Iesum Christum, Filium Dei unigenitum. Filium porro cum audis, ne adoptivum existimes, sed naturalem Filium» (Catech. 11, 1 sq).

56. *Arg. 3.* **Ex ratione theologica.**

Filius naturalis est, qui genitus est a patre; filius autem adoptivus est, qui extraneus, i. e. non genitus a patre, gratuito assumitur in iura filii. Atqui Christus est a Deo Patre genitus, et iura filii habet ex hac generatione, non vero est persona extranea ad iura filii assumpta; neque cessavit esse a Patre genitus, quando factus est homo. Ergo Christus, etiam ut homo, est Filius Dei naturalis, non adoptivus. Filiatio est aliquid personale; neque enim natura sed persona est filius vel filia, ut patet tam in hominibus quam in SS. Trinitate. Persona autem Christi, etiam ut subsistens in natura humana, est Filius per generationem, non per adoptionem (cf. *S. Thomas* 3, q. 23, a. 4). Unde etiam concluditur rationem, cur homo Iesus sit Filius Dei naturalis, esse aeternam generationem, non unionem hypostaticam, ut quidam theologi volunt, quia de conceptu filiationis proprie dictae est, ut filius sit generatus a Patre; hoc autem non fit per unionem. Unio est potius condicio, ut appellatio Filii, quae iam prius erat, transeat ad hunc hominem Iesum; et hoc tantum sensu homo Iesus est Filius Dei naturalis per unionem. Aliud consequens est Christum non esse Filium Spiritus Sancti, etsi Spiritus Sanctus miraculose produxit eius humanam naturam, neque Filium totius Trinitatis, quia a solo Patre est genitus (cf. *Denz.* n. 282; *S. Thomas* 3, q. 32, a. 3).

57. **Obi. I.** S. Paulus ait de Christo homine: «Qui praedestinatus est Filius Dei» (Rom 1, 4). Atqui qui praedestinatione est Filius, non est generatione Filius, neque est Filius naturalis. Ergo.

Resp. *Dist. mai.:* Sensus secundum textum originalem est: Christus per resurrectionem ostensus (ὁρισθείς) est Filius Dei, *conc. mai.;* sensus est: Christus non generatione sed praedestinatione est Filius Dei, *neg. mai.* Et sic patet responsum ad minorem et consequens.

Potest tamen quaeri, *quomodo praedestinatio possit praedicari de Christo.* Respondent theologi posse praedicari variis modis: Praedestinatum est opus incarnationis, praedestinata est humana Christi natura ad unionem cum Verbo, praedestinata sunt omnia opera supernaturalia, quae cum incarnatione con-

iuncta sunt, praedestinatus est Christus homo, ut sit redemptor, caput ecclesiae, rex regni caelestis (cf. *Franzelin,* thes. 38, schol. 3).

58. *Obi. II.* Nonnulli SS. Patres videntur docere Christum esse Filium adoptatum. *S. Irenaeus:* «Propter hoc Verbum Dei homo . . . ut adoptionem percipiens, fiat filius Dei» (Contra haer. 3, 19, 1). *S. Hilarius:* «Carnis humilitas adoptatur» (De Trin. 2, 27). *S. Augustinus:* «Ea gratia fit ab initio fidei homo quivis christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus» (De praedest. sanct. 15, 31). Ergo potest homo Iesus vocari filius adoptivus.

Resp. *Neg. mai.,* quia sensus dictorum est alius. *S. Irenaeus* docet, Verbum Dei esse hominem factum, ut homines fierent per adoptionem filii Dei. Statim enim post illa verba pergit: «Non enim poteramus aliter incorruptelam et immortalitatem percipere, nisi adunati fuissemus incorruptelae et immortalitati.» *S. Hilarius* non dicit Christum esse adoptatum, sed carnem esse adoptatam, i. e. assumptam. *S. Augustinus* solum docet et incarnationem et hominum adoptionem esse gratuitum Dei beneficium. Certe iidem Patres, qui negant Christum esse filium Dei adoptivum, non docent simul eum esse filium adoptivum (cf. *Petav.,* De incarn. l. 7, c. 4).

59. *Obi. III.* Si Deus Pater incarnaretur, esset ut homo filius Dei, non naturalis sed adoptivus per gratiam unionis. Ergo etiam in Christo sufficit gratia unionis ad constituendum eum filium Dei adoptivum.

Resp. *Neg. antec.* Deus Pater, si incarnaretur, maneret Deus Pater, nullo autem modo esset filius Dei neque naturalis, quia genitus non est, neque adoptivus, quia persona extranea non est. Similiter dicendum est de Spiritu Sancto.

60. *Obi. IV.* Christus homo ornatus est gratia sanctificante. Atqui gratia sanctificans reddit hominem filium Dei adoptivum. Ergo Christus homo est filius Dei adoptivus.

Resp. *Conc. mai. Dist. min.:* Gratia reddit hominem filium Dei adoptivum, quia homo est persona extranea, i. e. non a Deo genita, *conc. min.;* si esset a Deo genitus, *neg. min.,* quia tunc deficeret definitio adoptionis, quae est personae extraneae in ius hereditatis assumptio. *Dist. conseq.:* Christus per gratiam fieret filius adoptivus, nisi esset Filius proprius, *conc. conseq.;* cum sit Filius proprius, *neg. conseq.*

Prop. VII. Christus homo cultu latreutico est adorandus, quae adoratio debetur etiam humanae eius naturae hypostatice unitae.

61. **Stat. quaest.** a) *Cultus latriae* est honor Deo exhibitus propter infinitam eius excellentiam, qui etiam vocatur adoratio stricte dicta. Cultus igitur est signum aestimationis et submissionis, quod Deo exhibemus propter divinam eius excellentiam, quod signum potest esse aut pure internum, i. e. internus actus submissionis erga Deum, aut simul externum, ut genuflexio, sed semper debet procedere ex cognitione excellentiae et ex voluntate hanc excellentiam honorandi.

Distinguendus est cultus absolutus et cultus relativus. Omnis cultus latreuticus tandem aliquando ad Deum seu ad personam divinam refertur, quia homo rationabiliter non potest se submittere nisi personae alicui. Sicut tamen solent homines non solum e. g. regem honorare, sed etiam imaginem regis vel alias res, quibus regia dignitas repraesentatur, ita etiam cultus non soli Deo defertur, sed etiam imagini Dei vel aliis rebus, quibus Deus repraesentatur. Iamvero cultus Deo vel Christo exhibitus propter internam eius excellentiam vocatur *cultus absolutus;* cultus vero alicui rei exhibitus, quia Deum repraesentat, vocatur *cultus relativus,* quia non sistit in re illa, sed transit ad Deum.

b) Christo, ut subsistit in humana natura, cultus latreuticus debetur, quia est Deus; sed idem cultus debetur etiam eius humanae naturae, non quia humana natura est, sed quia est natura personae divinae, et quia honorando naturam, honoramus eum, qui habet naturam. Hic cultus est absolutus, non relativus, quia excellentia, ob quam cultus exhibetur, est Christo interna. Itaque excellentia divina est ratio colendi Christum, Christus est obiectum totale, cui defertur cultus, humana eius natura est obiectum partiale et pure materiale. Christum esse cultu latreutico adorandum est de fide, hanc adorationem esse extendendam ad humanam eius naturam est saltem conclusio certa, iam a SS. Patribus facta.

c) Ex nestorianismo sequitur duplex adoratio Christi, quia est duplex persona. Eutychiani unam tantum naturam Christi adorandam docebant. Alii haeretici obiciebant et obiciunt catholicis idololatriam, quasi ab his humana Christi natura propter se colatur cultu latriae.

62. *Arg. 1.* **Ex S. Scriptura.**

S. Scriptura unam tantum adorationem Christi docet, numquam duplicem. Pater «omne iudicium dedit Filio, ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem» (Io 5, 22 sq; cf. Rom 14, 10 sq; Phil 2, 9 sqq; Hebr 1, 6; Apc 5, 8).

63. *Arg. 2.* **Ex SS. Patribus.**

S. Athanasius: «Incarnatum Deum Verbum adoramus. Quamvis enim caro per sese pars est creaturae, tamen Dei corpus est facta.... Quis igitur ita desipit, ut Domino dicat: Recede a corpore, ut te adorem?» (Ep. ad Adelphium n. 3; *M* PG 26, 1074). *S. Ioannes Damasc.:* «Unus est Christus, Deus perfectus et homo perfectus, quem cum Patre et Spiritu adoramus una adoratione cum immaculata ipsius carne. Neque carnem non adorandam esse dicimus; adoratur autem in Verbi hypostasi, quae ipsi facta est hypostasis» (De fide 3, 8). *S. Ambrosius:* Est caro Christi, «quam hodie quoque in mysteriis [Eucharistia] adoramus, et quam apostoli in Domino Iesu adorarunt. Neque enim divisus est Christus sed unus» (De Spir. Sancto 3, 11, 79). Alia apud Petavium, De incarn. 15, 3 sq.

64. *Arg. 3.* Ex definitionibus ecclesiae.

Post *concilium ephesinum* can. 8 (*Denz.* n. 120) hanc doctrinam definivit *concilium constantinopolitanum II* can. 9: «Si quis . . . non una adoratione Deum Verbum incarnatum cum propria eius carne adorat, iuxta quod sanctae Dei ecclesiae ab initio traditum est, talis A. S.» (*Denz.* n. 221). Contrariam doctrinam synodi pistoriensis *Pius VI* damnavit: «Propositio, quae asserit ,adorare directe humanitatem Christi, magis vero aliquam eius partem, fore semper honorem divinum datum creaturae', quatenus per hoc verbum ,directe' intendat reprobare adorationis cultum, quem fideles dirigunt ad humanitatem Christi, perinde ac si talis adoratio, qua humanitas ipsaque caro vivifica Christi adoratur, non quidem propter se et tamquam nuda caro sed prout unita divinitati, foret honor divinus impertitus creaturae et non potius una eademque adoratio, qua Verbum incarnatum cum propria ipsius carne adoratur (ex concilio constantinopolitano, quinto generali, can. 9): falsa, captiosa, pio ac debito cultui humanitati Christi a fidelibus praestito ac praestando detrahens et iniuriosa» (*Denz.* n. 1561).

65. *Obi. I.* Cultus latreuticus soli Deo debetur. Atqui humanitas Christi non est Deus. Ergo ei non debetur cultus latreuticus.

Resp. *Dist. mai.:* Cultus latreuticus soli Deo debetur primario et propter eius internam excellentiam, *conc. mai.;* non debetur secundario naturae humanae propter excellentiam hypostasis, quacum est coniuncta, *neg. mai. Dist. min.:* Natura humana secundum interna constitutiva non est Deus, *conc. min.;* hypostasis, cuius est natura, non est Deus, *neg. min. Dist. conseq.:* Naturae humanae non debetur cultus latreuticus propter se et separatim a sua hypostasi, *conc. conseq.;* non debetur propter hypostasim, cuius est natura, *neg. conseq.*

66. *Obi. II.* Humanitas Christi non potest amari super omnia. Ergo non potest coli super omnia.

Resp. *Trans. antec. Neg. conseq. et paritatem.* Disparitas in eo est, quod per caritatem imprimis Deo volumus infinitam suam essentiam, quam non possumus humanae naturae velle. Sed per cultum volumus humanitati Christi bonum ipsi externum, i. e. honorem, qui est in honorante. Unde possumus nos velle ipsi submittere, prout postulat infinita excellentia personae, cuius est natura.

Dixi ,Trans. antec.', quia de hac re est diversus loquendi modus theologorum. Quidam dicunt amorem Dei super omnia terminari simul ad hypostasim et ad humanam eius naturam, etsi diverso modo. Ita *Wirceburgenses* (De Verbo incarn. n. 488). Alii hoc negant, ut *De Lugo* (De incarn. disp. 16, sect. 3, n. 69 sq). Certe amari potest humanitas Christi amore super omnia, i. e. caritate theologica, sicut amamus quemlibet hominem, sed non potest amari super omnia, quatenus ei non possumus velle interna attributa divina.

67. *Obi. III.* Deus colitur oblatione sacrificii missae. Atqui hoc sacrificium non offertur humanae Christi naturae. Ergo haec natura non colitur cultu latreutico.

Resp. *Conc. mai. Dist. min.:* Humanitati Christi non offertur sacrificium missae ideo, quia principalis offerens est Christus homo, qui non potest sibi ipsi sacrificium offerre, *conc. min.;* ideo non offertur, quia humanitas Christi non est cultu latreutico digna, *neg. min.* Et *neg. conseq.* Si esset aliud sacrificium institutum et alius offerens, posset hoc sacrificium Christo homini seu humanitati Christi offerri.

68. *Obi. IV.* Multi theologi docent humanitatem Christi colendam esse ob multiplicem excellentiam creatam, quam habet, ut *Suarez* (De incarn. disp. 53, sect. 2). Atqui hic cultus non est latreuticus. Ergo humanitati Christi debetur cultus inferior latria.

Resp. *Dist. mai.:* Illi theologi negant humanitatem Christi adorandam esse cultu latreutico, *neg. mai.;* dicunt posse humanitatem etiam separatim considerari et secundum suam internam excellentiam coli cultu hyperduliae, *conc. mai.* Ergo tota quaestio est, *num duplex adoratio Christi sit admittenda.* Quod quamvis non pauci et magni theologi affirment, *melius negandum videtur*, quia cum cultus principaliter deferatur personae, aliquem honorare velle secundum inferiorem dignitatem, quam habet, videtur inconveniens, ut si quis regem salutare vellet ut liberum baronem, quia etiam hanc dignitatem habet. In latria includitur virtualiter omnis cultus inferior, et hoc sensu Deus vel Christus etiam colitur cultu duliae. Sed cultus duliae formalis quodammodo est negatio cultus superioris, et ideo omittendus videtur (cf. *Franzelin,* De Verbo incarn. thes. 45, coroll. 1 sq).

Schol. De cultu sanctissimi cordis Iesu.

69. a) Sicut non solum persona humana colitur, sed etiam corpus eius, immo etiam partes corporis eius, e. g. osculando manus alicuius, ita etiam colitur non solum persona Christi sed etiam corpus eius, immo *etiam partes corporis Christi coluntur propter dignitatem personae.* Ecclesia e. g. colit sanguinem Christi vel vulnera Christi. Ratio est, quia in quibusdam partibus nobis speciali modo ob oculos ponitur quaedam excellentia Christi, ut in sanguine et vulneribus passio Christi redemptoris. Unde non omnes partes indiscriminatim speciali modo coluntur sed illae tantum, quibus nobis quaedam Christi perfectio specialiter manifestatur. Neque partes coluntur ut separatae a Christo et ut res mortuae, sed in quantum sunt partes hypostatice unitae cum Christo vivo.

b) *Inter has partes principalem quendam locum obtinet cor Iesu vivens in eius corpore et singulariter repraesentans Christi erga nos caritatem,* se quodammodo exhaurientem ad homines beneficiis cumulandos, et ex altera parte ingratitudine hominum graviter offensam.

Occasio publici cultus cordis Iesu introducendi fuit revelatio a Christo facta *B. Margaritae Mariae Alacoque* († 1690), qua Christus postulavit hunc cultum; sed *externa ratio* huius cultus est auctoritas ecclesiae, hunc cultum approbantis et in officio liturgico praecipientis; *interna ratio* seu fundamentum theologicum est doctrina de cultu latriae

humanitati Christi debito. Cum constet in omnibus festis Domini obiectum integrum cultus esse totum Christum, et rationem formalem esse excellentiam divinam, ut explicetur cultus ss. cordis Iesu, quaestio unica est de obiecto proximo huius cultus.

c) Itaque *obiectum proximum est cor Iesu physicum, vivum, cum Verbo hypostatice unitum, in quantum est symbolum caritatis Christi erga homines.* Hoc satis patet ex officio ss. cordis, ubi in lectione 6 haec dicuntur: Christus «ipsum cor lancea vulnerari permisit. Carnale ergo vulnus vulnus spirituale ostendit. Quis illud cor tam vulneratum non diligat? . . . Quam caritatem Christi patientis et pro generis humani redemptione morientis atque in suae mortis commemorationem instituentis sacramentum corporis et sanguinis sui, ut fideles sub sanctissimi cordis symbolo devotius ac ferventius recolant, eiusdemque fructus uberius percipiant», festum cordis Iesu institutum est. Idem patet ex multis aliis actis ecclesiasticis, quae collegit *N. Nilles* (De rationibus festorum sacratissimi cordis Iesu et purissimi cordis Mariae I[5], Oeniponte 1885; cf. pag. 116 sqq 145 sqq 345 354 sq). Cor igitur physicum Christi est res signans, et caritas Christi est res signata. Utrumque simul constituit obiectum proximum huius cultus.

d) *Ratio, cur potissimum cor electum sit ad repraesentandam nobis caritatem Christi,* valde obvia est. Nam cum agatur de caritate in visibili obiecto nobis ob oculos ponenda, melius obiectum eligi non potuit quam illud, quod propter intimum nexum cum caritate apud omnes homines pro amore ponitur. «Praebe, fili mi, cor tuum mihi» (Prov 23, 26), i. e. caritatem tuam. Vehementibus enim affectibus animae cor quoque afficitur, et sic affectus in corde manifestantur (cf. *S. Thomas* 1, 2, q. 24, a. 2 ad 2). Ex hoc facto omnibus noto homines adducti sunt ad habendum cor symbolum amoris. Iam si omne cor est conveniens symbolum amoris, cor Iesu est conveniens symbolum immensae illius caritatis, qua Christus erga genus humanum flagrat, proxime caritatis eius humanae, cuius motus participat, remote etiam caritatis eius divinae, quacum hypostatice est unitum.

e) *Excellentia huius cultus* patet ex eius fine, qui est amorem Christi amore rependere et pro iniuriis ei illatis satisfactionem praestare. Hunc cultum Christus ipse commendavit, ecclesia approbavit, multorum sanctorum exemplum et piorum fidelium usus suadet, fructus insignes ex eo orti celebrant, impiorum eum blasphemantium odium ostendit esse optimum.

De hac re plurima opera conscripta sunt, quibus tota haec materia diligenter exponitur. Ita inter vetustiores *Croiset* (La dévotion au S. Cœur de N. S. Jésus Christ, Lyon 1691) et *Gallifet* (De cultu sacrosancti cordis Dei ac Domini nostri Iesu Christi, Augustae 1753), inter recentiores *L. Leroy* (De ss. corde Iesu eiusque cultu, Leodii 1882), *H. Nix* (Cultus ss. cordis Iesu . . . sacerdotibus propositus[3], Friburgi 1905), *I. Bainvel* (La dévotion au S. Cœur, Paris 1905), multi alii.

CAPUT IV.

DE INFIRMITATIBUS ET PERFECTIONIBUS HUMANITATIS CHRISTI.

Cf. *S. Thomas* 3, q. 7—15; *Suarez,* De incarn. disp. 18—34; *Petavius,* De incarn. l. 9—12; *Franzelin,* De Verbo incarnato thes. 41 sqq; *Stentrup,* Christologia thes. 56 sqq; *Muncunill,* De Verbi divini incarnatione 190 sqq 312 sqq; *Pohle,* Lehrbuch der Dogmatik II[5] 112 sqq; *Labauche,* Leçons de théologie dogmatique I 233 sqq.

Prop. VIII. **Corpus Christi omnibus defectibus, qui naturae humanae communes sunt, obnoxium fuit.**

70. ***Stat. quaest.*** Defectus naturae humanae communes intelleguntur ii, qui ex peccato originali in omnibus hominibus inveniuntur, ut defatigatio, dolores, mortalitas. Hi igitur defectus seu infirmitates in Christo fuerunt, non vero illi defectus, qui ex specialibus causis in his vel illis hominibus sunt, ut morbi vel defectus integritatis. In aliis hominibus communes defectus sunt sine eorum personali voluntate, Christus autem hos defectus libere suscepit propter nos.

Quidam monophysitae saeculi VI, *aphthardocetae, incorrupticolae, gaianiani* docebant corpus Christi fuisse prorsus incorruptibile. Olim quidam catholici censebant corpus Christi ex unione hypostatica factum esse incorruptibile, sed hanc incorruptibilitatem miraculo esse eatenus ablatam, ut Christus pati et mori posset. Christum vere passum esse est de fide; sed quaedam quaestiones adiacentes sunt disputabiles.

71. ***Arg. 1.*** **Ex S. Scriptura.**

Secundum S. Scripturam Christus esurivit (Mt 4, 2), sitivit (Io 19, 28), fatigatus est (Io 4, 6), habuit infirmitates nostras (Hebr 4, 15), dolores passus est (Hebr 2, 18; 5, 8 sq), mortuus est (cf. Is 53, 4 sqq). Atqui hi sunt communes defectus hominum. Ergo hos defectus Christus habuit, et quidem naturali quadam necessitate; nam «semen Abrahae apprehendit; unde debuit per omnia fratribus similari» (Hebr 2, 16 sq); nihilominus libere eos acceptavit (Hebr 10, 5 sqq), et libere causas posuit, ex quibus perpessiones oriebantur, ut ex ieiunio fames, ex labore fatigatio; neque miraculose hos effectus impedivit, etsi potuit.

72. ***Arg. 2.*** **Ex traditione.**

S. Athanasius de hac re agit in oratione De incarnatione Verbi n. 20 sqq, ubi inter alia ait: «Cum Verbum mori non posset, corpus, quod posset mori, sibi accepit, quo illud ut proprium pro omnibus offerret.» «An non esurivit? Ita sane; pro corporis proprietate esurivit.» Morbos autem non habuit. «Indecorum profecto fuisset, eum, qui aliorum morbos curaverat, proprium instrumentum morbis attritum neglegere.» *S. Fulgentius* docet Christum «usque ad passionem et mortem mortale et animale corpus habuisse, et pro nobis in eodem

corpore veram famem, veram sitim fatigationemque sensisse, vera clavorum ac lanceae percepisse vulnera et ex hoc dolorem» (Ep. 18, n. 8). *S. Leo M.* in epistula 28: «Suscepta est a maiestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas, et ad resolvendum condicionis nostrae debitum natura inviolabilis naturae est unita passibili.... Impassibilis Deus non dedignatus est homo esse passibilis et immortalis mortis legibus subiacere» (*Denz.* n. 143 sq). *S. Ioannes Damasc.* docet «Christum omnes naturales et minime reprehensibiles passiones hominis assumpsisse, . . . quae omnibus hominibus natura conveniant» (De fide 3, 20).

Idem docent unanimiter theologi, ut *S. Thomas* (3, q. 14, a. 1) et alii, quos citat *Suarez* (De incarn. disp. 32). Idem patet ex *Symbolis,* in quibus profitemur Christum passum esse. In professione fidei ab *Innocencio III* waldensibus praescripta haec dicuntur: Christus «manducavit et bibit, dormivit, et fatigatus ex itinere quievit, passus vera carnis suae passione, mortuus vera corporis sui morte, et resurrexit vera carnis suae resurrectione» (*Denz.* n. 422; cf. 20 124 708 sq).

73. ***Arg. 3.*** **Confirmatio ex ratione.**

Defectus communes a Christo convenienter assumpti sunt propter finem incarnationis, a) ut poenam peccato debitam perferendo pro humano genere satisfaceret; b) ut manifestaret veritatem humanae naturae, quae nota non est hominibus nisi cum huiusmodi defectibus; unde si eos non habuisset, visus fuisset non verus homo; c) ad dandum patientiae exemplum.

74. ***Obi. I.*** Ubi dolores et mors, ibi sunt morbi. Ergo aut Christus dolores non habuit neque mortalis fuit, aut morbis subiectus erat.

Resp. *Dist. antec.:* Ubi dolores et mors, ibi sunt morbi, i. e. necessario morbosae dispositiones corporis, *neg. antec.;* ibi sunt effectus, qui possunt etiam ex causis externis vel ex innato progressu corporis debite se evolventis procedere, *conc. antec.* Et sic patet responsum ad consequens. Patres et theologi, docentes in Christo non fuisse morbos, excludunt eos tantum defectus corporales, qui vel ex propria culpa hominum, ut ex inordinato victu proveniunt, vel ex defectu debitae dispositionis organorum et «virtutis formativae»; non vero excludunt infirmitates, quae oriuntur ex vulneratione vel ex labore vel ex senio. Christus «mutationes aetatum perpeti voluit, ab ipsa exorsus infantia, ut ad mortem videatur etiam senescendo illa caro pervenire potuisse, nisi iuvenis fuisset occisus» (*S. August.,* De peccat. merit. et remiss. 2, 29).

75. ***Obi. II.*** *S. Hilarius* ait: «In corpus Domini irruens passio necnon fuit passio, nec tamen naturam passionis exseruit, dum et poenali ministerio desaeviit, et Virtus corporis sine sensu poenae vim poenae in se desaevientis excepit» (De Trin. 10, 13). Ergo S. Hilarius negat in Christo fuisse dolores.

Resp. *Totum transmitti potest;* nam non repugnat S. Hilarium in hac re habuisse falsam opinionem. Ceterum est duplex de mente Hilarii expositio apud theologos. Pauci censent eum errasse. Ita nostra aetate *Laur. Janssens* (Sum. theol. IV, 552) et alii. Plurimi vero theologi censent apud Hilarium «Virtutem corporis» esse ipsum Verbum, ut solum dicatur Verbum expers fuisse doloris (cf. *Stentrup,* Christolog. thes. 56). Ratio huius expositionis est, quia Hilarius libro 10 «De Trin.» agit contra arianos, qui docebant ipsum Verbum dolorem sensisse, et quia alibi diserte dicit Christum doluisse. «Ex communi nostra infirmitate salutem sibi est deprecatus a Patre, ut nativitatem [naturam] nostram cum ipsis infirmitatis nostrae iniisse intellegeretur officiis. Hinc illud est, quod esurivit, sitivit, dormivit, lassatus fuit» (In Ps. 53, n. 7). «Pro nobis enim secundum prophetam dolet» (In Ps. 68, n. 23). Addit *S. Thomas* secundum mentem Hilarii excludi a Christo tria: a) dominium doloris, quia ratio eius dolore perturbata non est; b) meritum doloris, quia punitus non est propter peccatum commissum; c) necessitatem doloris, quia libere passus est (In 3 Sent., dist. 15 post a. 3 in expositione textus; cf. 3, q. 15, a. 5 ad 1).

Schol. De passionibus seu propassionibus Christi.

76. a) *Passiones sunt affectiones appetitus sensitivi,* coniunctae cum commotione corporali (*S. Thomas* 1, 2, q. 22). Enumerari solent undecim: amor — odium, desiderium — fuga, gaudium — dolor, quae sex pertinent ad appetitum concupiscibilem; dein: spes — desperatio, timor — audacia, ira, quae quinque pertinent ad appetitum irascibilem. Ad timorem revocatur admiratio, quae oritur ex cognitione rei insolitae. Passiones sunt aliquid homini naturale, quia appetitus sensitivus bonum suum apprehensum naturaliter prosequitur. Neque per se malae sunt, immo bonae, quamdiu oboediunt dictamini rationis. Malae factae sunt per peccatum, quo ratio amisit debitum in passiones dominium, ut nunc passiones saepe independenter a ratione vel etiam contra dictamen rationis moveantur, et ita non quidem formale peccatum sint, quamdiu homo non consentit, sed tamen *fomes peccati,* quo homo incitatur ad peccandum. Passiones igitur se subtrahentes dictamini rationis sunt aliquod malum morale.

b) *Quia Christus habuit integram naturam humanam, habuit etiam passiones.* Ita docent SS. Patres, ut *S. Augustinus* (De civ. Dei 14, 9, 3) et theologi, ut *S. Thomas* (3, q. 15, a. 4). Secundum S. Scripturam habuit amorem sensitivum (Mc 10, 21), et ob infortunia eorum, quos diligebat, interdum lacrimas fudit (Io 11, 35. Lc 19, 41), tristitiam habuit (Mt 26, 37 sq), timorem (Mc 14, 33), iram (Mc 3, 5), admirationem (Mt 8, 10). Generatim habuit omnes passiones, quas alii homines boni habent, sed voluntarie habuit, ut ait *S. Fulgentius:* «Tristitiam, maerorem vel quas nostrarum animarum infirmitates habuit Christus, veras quidem sed voluntarias habuit; veras quidem, ut in se animae rationalis monstraret affectum, voluntarias, ut nostris infirmitatibus affuturum ostenderet suae virtutis auxilium» (Ep. 18, 4, 10).

c) *Quidam Patres et theologi negant Christum habuisse passionem, et solam «propassionem» in eo concedunt.* Intellegunt autem passionem eam solam, quae vitiosa est, propassionem autem passionem rationi subiectam. Ita *S. Hieronymus:* «Inter *πάθος* et *προπάθειαν,* i. e. passionem et propassionem hoc interest, quod passio reputatur in vitium, propassio, licet initii culpam habeat, tamen non teneatur in crimine» (In Matth. 5, 28). Qui loquendi modus admittitur a *Petro Lombardo* (3, dist. 15), *S. Thoma* (3, q. 15, a. 6 ad 1 et 2; a. 7 ad 1), aliis theologis, non tamen in communem usum transiit.

d) *Patres et theologi constanter docent in Christo non fuisse fomitem peccati. S. Augustinus:* «Quisquis credit carnem Christi contra spiritum concupisse, anathema sit» (Op. imperf. contra Iul. 4, 47). *S. Leo M.:* «Christus nihil carnis suae habebat adversum, nec discordia desideriorum gignebat compugnantiam voluntatum. Sensus corporei vigebant sine lege peccati, et veritas affectionum sub moderamine deitatis et mentis nec tentabatur illecebris nec cedebat iniuriis» (Ep. 35, 3). Secundum *S. Thomam* ratio, cur Christus non assumpserit fomitem peccati haec est, quod «iste defectus non sit ordinabilis ad satisfaciendum, sed potius inclinet ad contrarium satisfactioni» (3, q. 15, a. 2). Cf. *Suarez,* De incarn. disp. 34, sect. 2. *Concilium constantinopolitanum II* can. 12 statuit: «Si quis defendit Theodorum impiissimum Mopsuestenum, qui dixit . . . Christum a passionibus animae et concupiscentiis carnis molestatum, et a deterioribus paulatim recedentem, et ita ex profectu operum melioratum, et ex vitae conversatione incontaminatum constitutum, . . . talis A. S.» (*Denz.* n. 224).

Prop. IX. **Anima Christi iam tempore vitae mortalis habuit visionem beatificam.**

77. ***Stat. quaest.*** Visio beatifica est cognitio essentiae divinae immediata et per se propria, ut dictum est in tractatu de Deo fine ultimo (II, n. 390 sqq). Christum ut Deum semper habuisse visionem beatificam, et Christum gloriosum etiam secundum animam humanam habere visionem beatificam est de fide. Quaeritur ergo solum, num Christi anima iam ante mortem Deum viderit. Responsum affirmativum est quidem theologice certum, non tamen de fide.

Negativam sententiam tenent quidam recentiores, ut *Bougaud* (Le christianisme III, Paris 1879, 449 sqq; aliter in posterioribus editionibus), *Guenther, Klee, Laurent, Knittel, Schell,* qui tamen dicit se potius impugnare rationes scholasticorum quam ipsam rem (cf. *Laur. Janssens,* Sum. theol. IV, 421 sqq).

78. ***Arg. 1.*** **Ex SS. Scriptura.**

«Lex per Moysen data est, gratia et veritas per Iesum Christum facta est. Deum nemo vidit umquam; unigenitus Filius, qui est in

sinu Patris, ipse enarravit» (Io 1, 17 sq). Atqui his verbis indicatur Christum etiam ut hominem habuisse visionem beatificam, etsi primario S. Ioannes loquitur de visione Christi Dei. Nam ut homo tantum et ut legatus Dei cum Moyse comparari potest, quia ut homo nobis enarravit. Iamvero si illa cognitio excellentior soli divinitati tribuitur, Christus ut propheta aut ignorabat, quae de Deo revelabat, et erat inferior Moyse; aut ipse quoque solum ex revelatione sciebat, et erat aequalis Moysi. Sed neutrum dici potest, quia S. Ioannes inculcat Iesum ut promulgatorem Novae Legis fuisse essentialiter superiorem Moyse, promulgatore Veteris Legis. Itaque quia Iesus ut homo nuntiabat, etiam ut homo videbat, quidquid nuntiabat. «Quia quod scimus, loquimur, et quod vidimus, testamur» (Io 3, 11).

Idem argumentum fieri potest ex eo, quod Ioannes vocat Christum hominem «plenum gratiae et veritatis. . . . Et de plenitudine eius nos omnes accepimus» (Io 1, 14 16). Haec enim est praerogativa Novi Testamenti, quod accepit veritatem ab eo, qui secundum plenitudinem habet eam; accepit autem a Christo ut homine. Idem indicatur Ioan. 3, 11 31 sq; 8, 38 55 (cf. *Knabenbauer,* Comment. in Ioan.[2] 93 sq 99 sq). Ergo S. Scriptura non docet quidem explicite visionem animae Christi, sed eius dicta sunt sufficiens fundamentum doctrinae scholasticae.

79. *Arg. 2.* **Ex SS. Patribus.**

S. Hieronymus docet «nullum hominem excepto eo, qui ob nostram salutem carnem dignatus est induere, plenam habuisse scientiam et certissimam veritatem. Denique Paulus ex parte cognoscit, et ex parte prophetat, et nunc per speculum videt in aenigmate» (Ep. 36, 15). Ergo Christus non cognoscebat per speculum in aenigmate. *S. Augustinus* historiam Lazari resuscitati typice de hac re exponit: «Quod facies eius sudario tecta erat, hoc est, quod in hac vita plenam cognitionem habere non possumus. . . . Lazarus nisi exiens de monumento non solvitur, i. e. etiam renata anima nisi resolutione corporis libera ab omni peccato et ignorantia esse non potest, quamdiu per speculum et in aenigmate videt Dominum. Illius autem linteamina et sudaria, qui peccatum non fecit et nihil ignoravit, in monumento inventa sunt. Ipse solus in carne non tantum in monumento non est oppressus, ut aliquod peccatum in eo inveniretur, sed nec linteis implicatus, ut eum aliquid lateret vel ab itinere retardaret» (83 Quaest., q. 65). *S. Fulgentius,* interrogatus a Ferrando: «utrum anima Christi susceptricis deitatis plenam habeat omnino notitiam» (Ep. 2, 2), respondet: «Perquam durum est et a sanitate fidei penitus alienum, ut dicamus animam Christi non plenam suae deitatis habere notitiam, cum qua naturaliter unam creditur habere personam» (Ep. 14, 26).

Huc pertinet, quod SS. Patres negant Iesum potuisse in sapientia proficere per reale incrementum scientiae. *S. Cyrillus Alex.:* «Credimus enim

ex ipso ventre atque utero virginali ipsum Emmanuel, cum Deus esset, hominem prodiise plenum procul dubio sapientia et gratia, quae illi naturaliter inerat. Quodnam is incrementum susciperet, in quo sunt omnes thesauri sapientiae?» (Contra Nestor. 3, 4.) Similiter *S. Ioannes Damasc.* (De fide 3, 22) et alii. Hoc autem supponit Christum semper habuisse visionem beatificam, quia alioquin maximum incrementum habuisset eam accipiendo.

80. *Arg. 3.* **Ex consensu theologorum.**

Omnes theologi per multa saecula ut doctrinam theologice certam proposuerunt animam Christi semper habuisse visionem beatificam. Atqui consensus theologorum de re ut theologice certa est argumentum efficax ad probandam hanc rem. Ergo anima Christi semper habuit visionem beatificam.

Maior patet ex Sent. 3, dist. 14 et ex Sum. 3, q. 9, a. 2 et ex eorum commentatoribus. *Minor* probata est in Apologetica (I, n. 363 sqq). *Melchior Canus* ait: «Omnes theologi definiunt Christum ab instanti conceptionis Dei essentiam vidisse. Quae conclusio, licet sola theologorum auctoritate probaretur, satis firma habenda esset» (De locis theol. 12, 13). Cf. *Suarez,* De incarn. disp. 25, sect. 1, n. 6; *Petavius,* De incarn. 11, 4, 8.

81. *Arg. 4.* **Ex ratione theologica.**

Per unionem hypostaticam anima Christi evecta est ad intimam cum Deo coniunctionem supra omnes homines et angelos. Atqui inconveniens fuisset, hanc animam carere dono intimae familiaritatis cum Deo, quo angeli fruebantur, et tractari ut peregrinam, cum ei bona beatifica meliore titulo quam ulli alii creaturae deberentur, et ab ipsa derivanda essent ad alios homines. Brevi: quia carere visione beatifica est magna imperfectio, quae animam personae divinae non decet, Christus semper habuit visionem beatificam (cf. *S. Thomas,* Compend. theol. c. 216). Consequenter non habuit fidem, quia fides est de Deo non viso; neque habuit spem, quia obiectum spei est visio beatifica aliquando in futurum obtinenda. Erat igitur Christus simul *comprehensor,* quia iam habebat beatitudinem essentialem, et *viator,* quia nondum habebat impassibilitatem corporis neque totam beatitudinem accidentalem, sed erat in via ad eam (cf. Lc 24, 26; *S. Thomas* 3, q. 15, a. 10).

82. **Obi. I.** Ad finem redemptionis Christus debebat pati. Atqui visione beatifica excluditur passio. Ergo Christus non habebat visionem beatificam.

Resp. *Conc. mai. Dist. min.:* Visione excluditur passio conaturaliter, *conc. min;* essentialiter, *neg. min. Dist. conseq.:* Christus non habuit visionem beatificam cum omnibus effectibus suis conaturalibus, *conc. conseq.;* non habuit visionem quoad essentiam, *neg. conseq.*

Qui est purus comprehensor, non solum habet visionem beatificam in intellectu et amorem et gaudium beatificum in voluntate, sed haec essentialis beatitudo etiam redundat in omnes facultates animae et corporis, et ab iis excludit omnem tristitiam. Nihilominus aliud est essentia beatitudinis et aliud est redundantia in actus inferioris ordinis; nam beatitudo versatur circa Deum ipsum, inferiores actus versantur circa bonum creatum. Sunt igitur actus et essentia et numero distincti. Ergo influxus superiorum actuum in inferiores actus impediri potest per omnipotentiam divinam. Hoc non fit in puris comprehensoribus, quia hi sunt in statu termini; sed factum est in Christo, qui erat comprehensor et viator, et ut viator pati debuit. Impedito igitur influxu gaudii beatifici in animam, ut est agens naturale, potuit anima Christi concipere tristitiam de malis sibi illatis, ut non solum dolorem sensibilem haberet sed etiam dolorem rationalem. *Innocentius XI* damnavit hanc propositionem: «Inferior Christi pars in cruce non communicavit superiori suas involuntarias perturbationes» (*Denz.* n. 1339). Erat dolor animalis in parte sensitiva, erat dolor rationalis in voluntate, prout haec pro obiectis habet bona et mala creata; sed simul erat in anima Christi gaudium beatificum de Deo immediate viso. Haec est explicatio *S. Thomae* (In 3, dist. 15, q. 2, a. 3, sol. 2, et 3, q. 46, a. 7), quae communiter recepta est a theologis. Itaque gaudium beatificum simul esse cum tristitia non repugnat, quia non sunt de eodem neque secundum idem.

83. **Obi. II.** Secundum explicationem datam Deus prius contulit animae Christi visionem beatificam, et dein miraculose impedivit, ne haec visio effectus suos conaturales haberet. Atqui hoc est multiplicare entia sine ratione, quia idem finis simplicius obtineri potuit non collata visione beatifica. Ergo haec sententia non est admittenda.

Resp. *Conc. mai. Neg. min. et conseq.* Et ad rationem additam: Idem effectus obtineri potuit non collata visione; et hoc decebat Christum, *neg. assert.;* et hoc excluditur tum ob dignitatem Christi tum ob auctoritatem Patrum et theologorum, qui docent Christum semper habuisse visionem beatificam, *conc. assert.*

84. **Obi. III.** *S. Fulgentius,* qui inter SS. Patres clarissime docet visionem beatificam animae Christi, manifeste erravit, adscribens animae Christi comprehensionem deitatis. Ergo eius auctoritas nulla est.

Resp. *Trans. antec. Dist. conseq.:* Eius auctoritas nulla est, quatenus consentiens cum aliis docet animam Christi habuisse visionem beatificam, *neg. conseq.;* quatenus praeter alios perfectionem huius visionis exaggerat, *conc. conseq.* Est autem diversa de mente Fulgentii opinio inter theologos. Plerique concedunt eum errasse. Quidam eum excusant ab errore, quia ipse indicat essentialem differentiam inter cognitionem Dei et cognitionem animae humanae. «Possumus plane dicere animam Christi habere plenam notitiam deitatis suae; nescio tamen, utrum debeamus dicere, quod anima Christi sic suam deitatem noverit, quemadmodum seipsam deitas novit, aut hoc potius dicendum sit, quia novit quantum illa, sed non sicut illa. . . . Deitas ergo illa ipsa est naturaliter notitia sua, anima vero illa ab ipsa deitate, quam plane novit, accepit, ut noverit» (Ep. 14, 31). Fortasse Fulgentius voluit recte loqui, sed rectos terminos non invenit (cf. *Thomassinus,* De incarn. l. 9).

Schol. 1. De Christi scientia acquisita et infusa.

85. a) Cum Christus haberet facultatem cognoscendi sensitivam et rationalem, necessario etiam habuit *scientiam acquisitam* seu experimentalem (*S. Thomas* 3, q. 9, a. 4). «Didicit ex iis, quae passus est, oboedientiam» (Hebr 5, 8). De hac scientia explicant Patres et theologi, quod S. Lucas ait: «Iesus proficiebat sapientia» (Lc 2, 52). *S. Ambrosius:* «Proficiebat sapientia hominis, sapientia autem sensu proficit» (De incarn. 7, 71). Annotat *S. Thomas,* «quod haec etiam scientia in Christo semper fuit perfecta secundum tempus, licet non semper fuerit perfecta simpliciter et secundum naturam, et ideo potuit habere augmentum» (3, q. 12, a. 2 ad 2).

b) Communius theologi censent, saltem ut probabilius, Christum semper habuisse *scientiam per se infusam,* i. e. species rerum creatarum proprias et a Deo in intellectu supernaturaliter productas. Cognovit quidem Christus omnes res creatas per visionem beatificam. Sed haec est cognitio, qua res non per species proprias sed in essentia divina cognoscuntur. Intellectus autem creatus potest habere etiam species proprias rerum, sicut Patres et theologi in angelis beatis admittunt cognitionem rerum matutinam in Deo et vespertinam per species proprias. In Christo autem non debet deesse ulla perfectio, quae in aliis creaturis invenitur; ergo cognoscit angelos et alias creaturas per species proprias. Haec valent de scientia earum rerum, quae naturaliter cognosci non possunt conceptibus propriis, ut sunt puri spiritus vel entia supernaturalia. Harum rerum cognitio, a phantasmate independens, vocatur scientia per se infusa, quia alia via acquiri nequit nisi supernaturali infusione.

c) Multi theologi praeterea admittunt in Christo *scientiam per accidens infusam,* i. e. scientiam, quae naturaliter quidem acquiri potest, sed hic et nunc datur modo praeternaturali, sicut in alio ordine facultas videndi est aliquid naturale, sed aliquibus data est miraculose. Dicunt igitur Christum statim ab initio habuisse perfectos habitus omnium scientiarum, ut ei necessarium non fuerit eas paulatim addiscere (*Suarez,* De incarn. disp. 30, sect. 2). Alii putant hanc scientiam non ab initio fuisse in Christo perfectam, sed ei concessam esse paulatim, prout progressus aetatis postulabat (*De Lugo,* De incarn. disp. 21, sect. 1). Alii negant ullam in Christo fuisse scientiam per accidens infusam (*Vazquez,* In 3 disp. 45, c. 2). Licet cuivis eam opinionem eligere, quae magis placet.

Schol. 2. Num in Christo fuerit ignorantia.

86. a) Ex iis, quae dicta sunt, satis constat animam Christi semper habuisse scientiam rerum omnium praeteritarum, praesentium, futurarum, quia supremum regem universorum nihil eorum ignorare convenit, quae ad ipsius regnum pertinent.

Nihilominus quidam Christo homini ignorantiam tribuerunt. Ita maxime monophysitae ex factione acephalorum, qui propterea *agnoetae* vocantur vel *themistiani* ab auctore suo Themistio, diacono alexandrino (cf. *Petavius,* De incarn. 11, 1). Postea idem docuerunt *Lutherus* et *Calvinus;* dein *Guenther* et nostra aetate *modernistae,* qui etiam errorem Christo adscribunt. Errorem adscribere Christo est ipse error intolerabilis. Dicere vero animam Christi aliquid ignorasse tempore vitae mortalis, non est quidem probabilis sententia, attamen neque talis, quae mereatur censuram theologicam, quia aliqui SS. Patres talem ignorantiam concedere videntur, etsi non valde explorate sed potius ambigue (cf. *J. Lebreton,* Les origines du dogme de la Trinité, Paris 1910, 447, qui multo magis effert dicta Patrum pro ignorantia quam contra ignorantiam Christi).

Praeferenda videtur doctrina *S. Thomae,* secundum quem Christus omnia pro quacumque temporum differentia actualia semper cognovit (3, q. 10, a. 2).

b) Dicta *S. Scripturae,* quae in favorem huius doctrinae invocari possunt, sunt eadem, quae supra (n. 78) allegata sunt pro visione beatifica, quia scilicet Christus, si ignorantia laborasset, non posset dici plenus veritatis, et similia, quae de eo praedicantur. Obstat quidem, quod Christus ait de die iudicii: «De die illo vel hora nemo scit, neque angeli in caelo neque Filius nisi Pater» (Mc 13, 32). Sed hoc verbum conciliandum est cum aliis, quae Christus dixit, ut: «Omnia, quaecumque habet Pater, mea sunt» (Io 16, 15), ergo etiam notitia diei iudicii; immo hoc loco Christus proxime loquitur de scientia sua, quam a Patre accepit et communicat cum Spiritu Sancto. Cum certum sit Filium ut Deum scire diem iudicii, illa verba: Neque Filius scit, non possunt habere simpliciter eundem generalem sensum atque illa: Neque angeli sciunt, sed postulant limitationem aliquam.

c) *SS. Patres,* pugnantes contra arianos, saepe contenti sunt illa limitatione: Christus diem iudicii scivit ut Deus, ignoravit ut homo; neque inquirunt, num etiam humana eius ignorantia de die iudicii limitanda sit. Multi autem Patres etiam docent Christum ut hominem non simpliciter ignorare diem iudicii, sed secundum quid, scilicet a) in quantum humana Christi natura per se hanc rem ignorat et a solo Deo discere potest; σαρκικῶς ignorat, θεϊκῶς scit; b) in quantum de hac re Christus habet incommunicabilem tantum scientiam, quia non debet neque vult eam hominibus manifestare, ut sensus sit: Etsi ego scio, tamen non est vestrum nosse (cf. Act 1, 7). Omnes has solutiones proponit e. g. *S. Athanasius* (Orat. 3 contra arian. 42 sqq). *S. Basilius* ait: Numquid Filius, qui ea, quae diem iudicii praecedunt, tam accurate praedixit, ipsum diem ignoravit? «Hoc est impossibile. Ergo quia non conveniebat hominibus audire, ideo tacuit diem iudicii. Nam exspectatio perpetua ferventiores ad pietatem reddit. . . . Nam quomodo is, qui omnia usque ad illam horam novit (haec enim dixit), non etiam

horam illam nosset?» (Contra Eunom. 4, 3). Similiter loquuntur *S. Ioannes Chrysost.* (In Matth. hom. 77, al. 78, 1) et alii Patres graeci. E latinis *S. Hilarius:* «Quod Filius nesciat . . . tacendi dispensatio sit, sicut ipse Dominus testatus est, cum quaerentibus apostolis de temporibus respondit: Non est vestrum scire tempora» (De Trin. 9, 75). *S. Augustinus*: «Nec Filius hoc novit. Quod utique ideo dictum est, quia per Filium homines hoc non discunt, non quod apud se ipse non noverit» (In Ps. 6). Tuto dicere licet nullum esse S. Patrem, qui ita animae Christi adscribat ignorantiam diei iudicii, ut non alias quoque explicationes admittat, aut non aliis locis contrarium doceat. Sunt vero multi Patres, qui diserte omnem ignorantiam a Christo excludunt. Ergo etsi forte ex SS. Patribus firmum plane argumentum fieri non potest, multo tamen magis favent doctrinae postea communiter receptae. Huc pertinent etiam ii Patres, qui omnem progressum Christi in scientia negant et solam pleniorem manifestationem sapientiae admittunt (cf. *Stentrup,* Soteriol. thes. 73).

d) SS. Patres doctrinam *agnoetarum* ita reiciunt, ut etiam ab anima Christi omnem ignorantiam removeant. *S. Sophronius:* «Themistius, qui fuit ignorantiae pater et genitor atque seminator nefandissimus, qui Christum verum Deum nostrum diem iudicii nescisse delirabat, . . . ignorare Christum, non secundum id, quod Deus erat sempiternus, sed secundum quod veraciter homo factus, diem consummationis atque iudicii, ex insipientia mentis eructans» (Epist. synod; *M* PG 87[c], 3191). *S. Ioannes Damasc.:* «Agnoetae, qui et themistiani. Hi impie docent Christum nescire diem iudicii» (De haer. n. 85). *S. Eulogius Alex.:* «Neque enim humanitas Christi, in unam inaccessibilis et substantialis sapientiae hypostasim admissa, quidquam ut rerum praesentium ita futurarum poterit ignorare. . . . Quicumque enim vel divinitati ipsius vel humanitati ignorantiam adscribet, numquam certissimae temeritatis crimen effugiet» (Apud *Photium,* Biblioth. cod. 230). De hac sententia *S. Gregorius M.* ad Eulogium scribit: «Ita doctrina vestra per omnia latinis Patribus concordavit, ut mirum mihi non esset, quod in diversis linguis Spiritus non fuerit diversus. . . . De eo vero, quod scriptum est: ‚Quam diem et horam neque Filius neque angeli sciunt‘ (Mc 13, 32), omnino recte vestra sanctitas sensit, quoniam non ad eundem Filium, iuxta quod caput est, sed iuxta corpus eius, quod sumus nos, est certissime referendum. . . . Omnipotens Filius nescire se dicit diem, quem nesciri facit, non quod ipse nesciat, sed quia hunc sciri minime permittat. . . . Incarnatus Unigenitus, factusque pro nobis homo perfectus, in natura quidem humanitatis novit diem et horam iudicii, sed tamen hunc non ex natura humanitatis novit. . . . Res autem valde manifesta est, quia quisquis nestorianus non est, agnoita esse nullatenus potest» (Epist. l. 10, ep. 39). *Leporius* monachus (saec. V), qui prius ignorantiam in Christo fuisse docuerat, postea sententiam mutavit, et in «Libello retractationis», ab episcopis africanis

approbato ait (n. 10): «Priorem anathematizo in hac parte sententiam, quia dici non licet etiam secundum hominem ignorasse Dominum prophetarum.»

Itaque si tot SS. Patrum dictis addimus unanimem scholasticorum doctrinam, aut certa aut multo probabilior dicenda est sententia nullam umquam in Christo fuisse ignorantiam.

e) *Modernistarum* vero doctrina de Christo non solum ignorante sed etiam errante per decretum «Lamentabili» ita damnata est, ut eam sub poena excommunicationis defendere non liceat. Prop. 32: «Conciliari nequit sensus naturalis textuum evangelicorum cum eo, quod nostri theologi docent de conscientia et scientia infallibili Iesu Christi.» Prop. 33: «Evidens est cuique, qui praeconceptis non ducitur opinionibus, Iesum aut errorem de proximo messianico adventu fuisse professum, aut maiorem partem ipsius doctrinae in evangeliis synopticis contentae authenticitate carere.» Prop. 34: «Criticus nequit asserere Christo scientiam nullo circumscriptam limite nisi facta hypothesi, quae historice haud concipi potest, quaeque sensui morali repugnat, nempe Christum uti hominem habuisse scientiam Dei, et nihilominus noluisse notitiam tot rerum communicare cum discipulis ac posteritate» (*Denz.* n. 2032 sqq).

Prop. X. Humanitas Christi sancta est sanctitate substantiali et accidentali.

87. ***Stat. quaest.*** a) Sanctitas in hoc ordine consistit in unione cum Deo fine ultimo supernaturali, seu in aliqua perfectione, ob quam Deus amat hominem ut heredem vitae aeternae. Haec sanctitas in hominibus formaliter efficitur per habitum supernaturaliter infusum gratiae sanctificantis, cui annectuntur virtutes infusae et dona Spiritus Sancti (cf. *Conc. trid.* sess. 6, c. 7; *Denz.* n. 799 sq). Dicimus igitur hanc accidentalem sanctitatem fuisse etiam in anima Christi. Sed praeterea dicimus ipsa quoque unione hypostatica sanctam fuisse humanitatem Christi.

b) *Christum hominem esse sanctum est de fide,* et saepe disserte dicitur in S. Scriptura. «Quod nascetur ex te Sanctum, vocabitur Filius Dei» (Lc 1, 35). «Vos Sanctum et Iustum negastis» (Act 3, 14). «Talis decebat, ut nobis esset pontifex, sanctus, innocens, impollutus, segregatus a peccatoribus» (Hebr 7, 26).

Sed si quaeritur, quomodo Christus sit sanctus, sunt diversae opiniones theologorum. Certum est et ab omnibus conceditur Christum habere sanctitatem accidentalem. Quoad sanctitatem substantialem, quae confertur per ipsam unionem hypostaticam, alii dicunt, per unionem sanctificari humanitatem Christi non formaliter sed fundamentaliter seu exigitive, ut *Mastrius* (De incarn. disp. 2, q. 1, n. 16) et plurimi scotistae; alii autem dicunt per unionem sanctificari humanitatem Christi

formaliter, ut *Suarez* (De incarn. disp. 18, sect. 1, n. 3) et alii plurimi theologi, praesertim thomistae. Haec igitur est quaestio disputata, de qua ecclesia nihil statuit.

88. **Prob. pars I.** *Humanitas Christi est sancta sanctitate substantiali.*

a) Imprimis *hoc diserte docent SS. Patres.* Ita *S. Augustinus:* «Verbum in principio Deus, in quo et ipse Filius hominis sanctificatus est ab initio creationis suae, quando Verbum factum est caro, quia una persona facta est Verbum et caro. Tunc ergo sanctificavit se in se, hoc est, hominem se in Verbo se, quia unus Christus, Verbum et homo, sanctificans hominem in Verbo» (In Ioan. tract. 108, 5). Quia in S. Scriptura supernaturalis sanctificatio vocatur unctio (2 Cor 1, 21. 1 Io 2, 20 27), SS. Patres dicunt humanitatem Christi unctam esse divinitate. *S. Gregorius Naz.:* «Christus [i. e. unctus] dicitur propter divinitatem; haec enim est unctio humanitatis, non sanctificans operatione ut in aliis unctis sed totius ungentis praesentia, cuius effectus est, ut quod ungit, homo vocetur, et quod ungitur, fiat Deus» (Orat. 30, 21). *S. Ioannes Damasc.:* «Ipse seipsum unxit. . . . Unctio porro humanitatis est divinitas» (De fide 3, 3).

b) *Idem suadet ratio.* Nam sanctus est, qui placet Deo et propter suam perfectionem habet ius accipiendi vitam aeternam et omnia beneficia ad eam conducentia. Atqui unio hypostatica formaliter efficit, ut homo Iesus placeat Deo et habeat ius vitae aeternae et ceterorum bonorum supernaturalium. Ergo unione hypostatica homo Iesus seu humana Christi natura est formaliter sancta. *Maior* patet ex doctrina *concilii tridentini* (sess. 6, c. 7), secundum quam homo iustus est amicus Dei, heres vitae aeternae, instructus donis supernaturalibus (*Denz.* n. 799). *Minor* probatur, quia repugnat eam naturam non formaliter placere Deo, quae est natura unigeniti Filii; et repugnat eum, qui ad maximam unionem cum Deo admissus est, excludi ab aliis beneficiis minoribus ordinis supernaturalis. Per ipsam unionem hypostaticam humanitas Christi est recte ordinata ad finem ultimum et immunis ab omnibus, quae huic fini obstant. Atqui talis ordinatio et immunitas est sanctitas.

Haec quidem sanctitas principaliter pertinet ad animam Christi. Nihilominus suo modo *etiam sanctificatur caro Christi unione hypostatica,* quatenus unione hypostatica specialiter consecrata est Deo, digna est summa veneratione, incapax ullius maculae moralis, plena virtutis sanctificatricis.

89. **Prob. pars II.** *Humanitas Christi sancta est sanctitate accidentali.*

a) De Verbo incarnato *S. Scriptura* ait: «Vidimus plenum gratiae et veritatis. . . . Et de plenitudine eius nos omnes accepimus et gratiam

pro gratia» (Io 1, 14 16). Accepimus autem gratiam habitualem; ergo huius gratiae plenitudinem Christus habuit. Erat quidem in Christo etiam gratia increata, sed haec vocatur plenitudo divinitatis (Col 2, 9); ubi vero sermo est de plenitudine gratiae, semper intellegitur gratia creata (cf. Lc 1, 15; 2, 40; Act 6, 8).

b) Idem docent SS. Patres. *S. Ioannes Chrysost.*: «Omnis gratia effusa est in illud templum [Christum]. . . . Nos enim de plenitudine eius accepimus, illud autem templum integram et universam accepit gratiam» (In Ps. 44, n. 2). *S. Cyrillus Alex.*: Christus «sanctificatur nobiscum quoad humanitatem, cum nostra similitudine suscepta etiam ob hoc ipsum videlicet quod sanctificatus sit, quamvis universi dominus sit ut Deus, vocare nos fratres haud erubescit» (De Trin. dial. 6; *Migne* PG 75, 1018). *S. Augustinus:* «Dominus Iesus Christus Spiritum Sanctum non solum dedit ut Deus, sed etiam accepit ut homo. Propterea dictus est plenus gratia et Spiritu Sancto [Io 1, 14. Lc 4, 1]. Et manifestius de illo scriptum est in Actibus apostolorum [Act 10, 38], quoniam unxit eum Deus Spiritu Sancto, non utique oleo visibili sed dono gratiae, quod visibili significatur unguento, quo baptizatos ungit ecclesia. Nec sane tunc unctus est Christus Spiritu Sancto, quando super eum baptizatum velut columba descendit; . . . sed ista mystica et invisibili unctione tunc intellegendus est unctus, quando Verbum Dei caro factum est» (De Trin. 15, 26, 46).

c) Theologi hanc doctrinam ut certam proponunt. Dissentiunt solum circa quaestionem, utrum gratia sanctificans concipienda sit ut dispositio ad gratiam unionis, quemadmodum censet *S. Bonaventura* (In 3, dist. 13, a. 1, q. 1), an ut effectus unionis hypostaticae, quemadmodum docet *S. Thomas* (Compend. theol. c. 214). Haec altera sententia praefertur a plurimis theologis. Alii dicunt doctrinam de gratia infusa Christi esse de fide, ut *Alvarez* (De incarn. q. 7, a. 1, n. 3 ante disp. 31). Alii hoc negant, sed dicunt esse doctrinam certam, ut *De Lugo* (De incarn. disp. 16, sect. 5, n. 91 sq).

d) *Confirmatur haec doctrina ratione theologica.* Nam 1. decet humanam Christi naturam habere omnem assimilationem cum Deo possibilem, ergo etiam gratiam sanctificantem. 2. Humana Christi natura debet elicere actus intrinsecus supernaturales; ad hoc autem requiritur gratia creata, quia gratia increata unionis non est principium elicitivum actuum humanorum Christi. 3. Gratia habitualis in hoc ordine praerequiritur ut dispositio ad visionem beatificam. 4. Cum Christus sit caput ecclesiae, ex quo omnes gratiae in corpus mysticum descendunt, debet ipse habere gratiam, quam aliis confert, ut sit caput homogeneum corpori (*S. Thomas* 3, q. 7, a. 1).

e) Gratia Christi, in quantum ipse est caput ecclesiae, vocatur *gratia capitis,* quae est tum gratia unionis tum maxime gratia habitualis. Christus Deus-homo est caput ecclesiae (Rom 12, 4 sq. 1 Cor 12, 11 sq. Eph 1, 20 sqq; 4, 4 sqq. Col 1, 18; 2, 10) sub triplici re-

spectu: 1. ratione *dignitatis,* quia est nobilissima pars ecclesiae; 2. ratione *dominationis,* quia est auctor et supremus rector ecclesiae, et quia ab ipso omnis potestas ecclesiastica derivatur; 3. ratione *sanctificationis,* quia omnem gratiam meruit, media gratiae instituit, ea ut supremus sacerdos applicat (cf. Io 6, 57 sq; 15, 1 sqq; 17, 21 sqq; Rom 5, 15 17; 1 Cor 10, 16 sq; 15, 21 sqq. *Conc. trid.* sess. 6, c. 7 16; *Denz.* 799 809). De aliis quaestionibus huc pertinentibus cf. *S. Thomas* 3, q. 8; *Stentrup,* Soteriol. thes. 169 sqq.

f) Quia, ut patet ex loco citato concilii tridentini, cum gratia infunduntur *alia dona supernaturalia et habitus virtutum,* etiam haec dona Christus accepisse censendus est ob easdem rationes, quae valent pro gratia. Immo dona Sancti Spiritus imprimis Christo dari dicuntur tum in Scriptura (Is 11, 2) tum a Patribus et theologis. Quaedam virtutes in Christo non sunt, quia in conceptu suo includunt imperfectiones, quae in Christo non sunt, ut fides, spes, paenitentia (cf. *S. Thomas* 3, q. 7, a. 2 sqq).

Etiam fuerunt in Christo *gratiae gratis datae,* ut donum prophetiae et miraculorum, quia haec ordinantur ad fidei et spiritualis doctrinae manifestationem; Christus autem fuit primus et principalis fidei doctor (l. c. a. 7 sq).

Illa omnia dona anima Christi statim cum unione hypostatica, non paulatim procedente tempore, accepit. Hoc innuitur in S. Scriptura (Is 11, 1 sqq. Io 1, 14); hoc docetur a S. Patribus, ut a *S. Augustino,* cuius verba iam audivimus, et a *S. Ioanne Damasc.* (De fide 3, 22), et a theologis, ut a *Suarez* (De incarn. disp. 18, sect. 3, 1); hoc suadetur ratione, quia dignitas naturae humanae, ob quam haec dona ei collata sunt, statim ab initio aderat.

90. *Obi. I.* Perfectiones divinae, ut immensitas vel scientia divina, non possunt communicari cum humana Christi natura. Ergo a pari sanctitas Dei formaliter communicari nequit cum humana Christi natura.

Resp. *Nego paritatem,* quia aliae perfectiones divinae non possent communicari nisi physice inhaerendo naturae humanae, quod repugnat; sed sanctitas communicari potest moraliter, quod non repugnat. Nam perfectiones physicae, ut immensitas, vel actus vitales non possunt migrare de altera natura in alteram, sed procedunt necessario de natura, cuius sunt, et in ea manent. Sanctitas autem, i. e. recta habitudo ad Deum finem ultimum, potest conferri humanae naturae moraliter, quia eo ipso, quod est natura personae divinae, placet Deo et accipit ius hereditatis caelestis. Ergo neque sanctitas Verbi est physica forma inhaerens humanae naturae Christi, sed personalitas Verbi proxime et physice efficit, ut Iesus Christus etiam ut homo sit Filius Dei naturalis, et ex hoc per moralem consequentiam efficitur, ut humana Christi natura sit sancta, et immediate quidem per personalitatem Verbi, hac autem mediante per naturam divinam.

91. *Obi. II.* Si natura humana Christi est formaliter sancta per sanctitatem Verbi, est infinite sancta. Atqui sola natura divina est infinite sancta. Ergo humana Christi natura non est formaliter sancta per sanctitatem Verbi.

Resp. *Dist. mai.:* Humana Christi natura est infinite sancta in suo genere, i. e. in genere sanctitatis participatae, *conc. mai.;* est simpliciter infinite sancta, *neg. mai.* *Dist. min.:* Sola natura divina est simpliciter infinite sancta, *conc. min.;* non potest esse alia natura sancta infinite secundum quid et in suo genere, *neg. min.* Et *neg. conseq.* Humana Christi natura non est sancta sicut natura divina ex interna sua constitutione, sed est sancta ratione unionis cum infinita sanctitate; et quia in genere sanctitatis communicatae ad extra nihil potest esse excellentius vel aeque excellens, ideo haec sanctitas habet respectivam quandam infinitatem, sicut gratia unionis est aliquid infinitum in genere gratiae.

92. **Obi.** *III.* Si per sanctitatem substantialem humanitas Christi est infinite sancta, abundat, immo repugnat in ea alia sanctitas, quia infinitum augeri non potest. Ergo humana Christi natura non habet sanctitatem accidentalem.

Resp. *Neg. antec.* Nam non obstante sanctitate substantiali, humana Christi natura secundum interna principia essendi et agendi non mutatur. Ergo neque abundat neque repugnat eam accipere habitus infusos, quibus intrinsecus sanctificetur et capax fiat operationis supernaturalis. Solummodo ad id, quod est intrinsecus simpliciter infinitum, nihil addi potest; sed potest aliquid addi ad id, quod est infinitum respective tantum et per denominationem ab alio distincto.

Etiam gratia habitualis Christi potest dici relative infinita. Nam quia nulla creatura est, cui tanta gratia conveniens est, quanta Deo incarnato, sine dubio gratia Christi omnes alias quodammodo infinite superat, et plena erat statim ab initio, ut numquam creverit in se sed solum in manifestationibus suis (*S. Thomas* 3, q. 7, a. 12). Accepit autem Christus gratias actuales, quoties ponendi erant actus supernaturales, ad quos gratia actualis se habet sicut concursus naturalis ad actus naturales (*Suarez,* De incarn. disp. 18, sect. 4).

Prop. XI. Humanitas Christi est absolute impeccabilis.

93. ***Stat. quaest.*** Impeccabilitas non solum significat immunitatem a peccato sed impossibilitatem omnis actus et maculae peccati. Christum semper fuisse sine ullo peccato est de fide, eum non potuisse contrahere maculam peccati est saltem theologice certum, sed in modo explicandi impotentiam peccandi in Christo theologi inter se dissentiunt.

Plane singularis est sententia *Guentheri* censentis Christum non potuisse peccare, quia Deus praeviderit eum peccaturum non esse. Haec est nuda *impeccabilitas consequens.* Omnes autem theologi admittunt impeccabilitatem antecedentem.

Scotistae docent *impeccabilitatem antecedentem externam.* Humanitas Christi potest quidem peccare, sed Deus per beatitudinem confirmavit eam in bono, sicut confirmat beatos, qui non fiunt intrinsecus impeccabiles, sed ita proteguntur a Deo, ut actu peccare non possint (cf. Praelect. dogm. III, n. 459 sqq). Secundum *Mastrium* (De incarn. disp. 2, q. 2, n. 34) hanc sententiam «sequuntur scotistae omnes ac

nominales tam antiquiores quam iuniores». Haec sententia immunis est a censura.

Plurimi theologi statuunt in Christo *impeccabilitatem antecedentem internam.* Ita S. Thomas et thomistae (In Sum. 3, q. 15, a. 1), *Suarez* (De incarn. disp. 33, sect. 2), alii. Sed diversimode hanc impeccabilitatem explicant.

94. *Arg. 1.* **Ex S. Scriptura.**

Christus de se ait: «Quis ex vobis arguet me de peccato?» (Io 8, 46.) Deus Christum, «qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum [i. e. hostiam pro peccato] fecit» (2 Cor 5, 21). Habemus pontificem «tentatum per omnia pro similitudine absque peccato» (Hebr 4, 15), qui est «sanctus, innocens, impollutus, segregatus a peccatoribus» (Hebr 7, 26; cf. 1 Petr 2, 22; 1 Io 3, 5; Is 53, 9). His testimoniis excluditur omne peccatum a Christo, nihil autem dicitur de sola potentia aut impotentia peccandi.

95. *Arg. 2.* **Ex traditione.**

SS. Patres non solum peccatum sed etiam potentiam peccandi in Christo fuisse negant. *S. Athanasius:* Christus Adami lapsum reparavit, «ita ut carne indutus in terra versaretur et carnem peccati incapacem exhiberet. . . . Hanc Christus suscitat natura impeccabilem, . . . ut ipse esset impeccabilitatis specimen» (Contra Apollin. 7). *S. Cyrillus Alex.:* «Stolidi ac dementes prorsus sunt, qui ipsum Christum, nescio quo pacto, peccare potuisse affirmant. . . . Si idcirco humanam naturam gestavit, ut quae in Adam imbecilla erat, in se validissimam et peccato superiorem declararet, cur frustra id anxie inquirunt, quod invenire non possunt?» (Contra anthropomorphitas c. 23.) *S. Augustinus:* In Christi «non tantum divinitate sed nec in anima nec in carne ullum potuit esse peccatum» (De peccat. merit. et remiss. 2, 11). *S. Fulgentius:* «Deitas non potest superari. Propterea utique etiam Christi humanitas sine peccato permansit, quia eam in unitate personae divinitas accepit, quae naturaliter peccare non novit» (Ad Trasimund. 3, 29).

Concilium ephesinum can. 10: Christus «non eguit oblatione, qui peccatum omnino nescivit» (*Denz.* n. 122). *Concilium toletanum XI:* Christus «sine peccato conceptus, sine peccato natus, sine peccato mortuus creditur, qui solus pro nobis peccatum est factus, i. e. sacrificium pro peccatis nostris» (*Denz.* n. 286). Similiter loquitur *concilium florentinum* in decreto pro iacobitis (*Denz.* n. 711).

96. *Arg. 3.* **Ex ratione theologica.**

a) Humanitas Christi unione hypostatica sanctificata est sanctitate infinita, etsi participata (supra n. 88 91), et gratias creatas accepit in summo gradu (supra n. 89), immo etiam visionem beatificam (supra

n. 77 sqq). Atqui cum his omnibus pugnat et macula et actus peccati. Nam Deus non potest simul summo amore et odio ferri in eandem naturam humanam; neque permittere potest, ut natura adeo dignificata subsit periculo peccandi.

b) Deus non potest peccare. Atqui si natura humana Christi peccaret, Deus Verbum peccaret, quia actiones sunt suppositorum. Etsi natura divina non elicit actus naturae humanae, est tamen Verbum persona, quae suam habet naturam humanam et per eam agit; ergo sicut per eam opera bona facit, sic per eam male ageret, si natura humana peccaret.

c) Humana Christi natura ita cum Verbo coniuncta est, ut Verbum eius possessionem et curam personaliter habeat. Atqui voluntatis superioris est voluntatem inferiorem, cuius possessionem et personalem curam habet, ita gubernare, ut eam ab omni macula inhonestatis praeservet. Ergo ita Verbum gubernat naturam humanam; et quia absolute non potest esse paratum ad concurrendum cum actu peccaminoso voluntatis suae humanae, haec voluntas est absolute impeccabilis. Concursus quidem est Patris et Filii et Spiritus Sancti simul, sed ratio metaphysice excludens concursum ad actum malum est unio hypostatica Verbi cum humana natura. Ergo personalitas Verbi non est principium physice efficiens impeccabilitatem, sed absolute postulans impeccabilitatem. Unde etsi vi unionis humanitas Christi est impeccabilis, non excluditur protectio, «qua Deus ita gubernat voluntatem sibi unitam, ut illa stante peccare nullo modo possit; nam sine aliquo eiusmodi dono impossibile est intellegere, quomodo per solam unionem talis voluntas maneat in bono confirmata. Dicitur ergo voluntas humana fieri impeccabilis per unionem, quia impossibile est Deum non ita dirigere et custodire voluntatem sibi unitam, ut ad malum declinare non possit» (*Suarez,* De incarn. disp. 33, sect. 2, n. 5).

Medium praeservandi humanitatem Christi a peccato est imprimis ipsa interna nobilitas humanae naturae Christi, quae talis a Deo creata est, ut naturaliter abhorreat ab omni actu inhonesto; est gratia creata, qua haec natura immunis est a fomite peccati; est providentia Dei removens ab hac humanitate quidquid eam dedeceat; sunt amplissimae gratiae actuales et denegatio concursus ad peccandum.

97. *Obi. I.* De Christo dicta sunt verba Ps 21, 2: «Longe a salute mea verba delictorum meorum.» Ergo in Christo fuerunt delicta.

Resp. *Conc. antec. Dist. conseq.:* Fuerunt in Christo delicta nostra, *conc. conseq.;* delicta quae ipse commisit, *neg. conseq.* Ita *S. Augustinus* in illum locum: «Delicta nostra sua delicta fecit, ut iustitiam suam nostram iustitiam faceret.» Et propheta de Christo praedixit: «Posuit Dominus in eo iniquitatem omnium nostrum» (Is 53, 6). Ceterum textus hebraeus illius Psalmi habet: «Longe a salute mea verba clamoris mei.»

98. *Obi. II.* Verbum per unionem hypostaticam factum est passibile et mortale. Ergo potuit etiam fieri peccabile.

Resp. *Nego paritatem.* Nam passio et mors possunt ordinari ad Dei gloriam et finem incarnationis; peccatum vero essentialiter repugnat gloriae Dei, neque ordinari potest ad finem incarnationis, qui est tollere peccatum.

99. *Obi. III.* Omnis creatura rationalis est essentialiter defectibilis in ordine morali. Atqui quod est essentiale, non potest a re separari. Ergo humana Christi natura est peccabilis.

Resp. *Dist. mai.:* Omnis creatura est defectibilis potentia remota, quatenus peccare potest, si sibi relinquitur, *conc. mai.;* est defectibilis potentia proxima, quatenus sub quocumque auxilio divino potest actum peccati ponere, *neg. mai.* *Conc. min.* *Dist. conseq.:* Humana Christi natura est peccabilis potentia remota, ut posset peccare, si sibi relinqueretur, *conc. conseq.;* potentia proxima, ut possit sub auxiliis divinis, quae habet, actum peccati ponere, *neg. conseq.*

100. *Obi. IV.* Si humanitas Christi est solum impeccabilis propter protectionem Dei, non est intrinsecus impeccabilis. Ergo saltem impeccabilitas interna non est statuenda.

Resp. *Dist. antec.:* Christi humanitas esset extrinsecus tantum impeccabilis, nisi ipsi interna esset ratio absolute postulans exclusionem peccati, *conc. antec.;* cum ei interna sit ratio absolute postulans exclusionem peccati, *neg. antec.* Haec interna ratio est personalitas Verbi, ut dictum est. Ergo impeccabilitas non hoc sensu interna est humanae naturae Christi, quatenus procedat ex eius internis constitutivis, sed interna ei est, sicut interna est unio hypostatica. Dein accidentaliter ei interna est visio beatifica, qua etiam potentia proxima peccandi saltem conaturaliter excluditur.

Prop. XII. Humana Christi voluntas habuit libertatem indifferentiae, etiam in subeunda morte.

101. *Stat. quaest.* Libertas indifferentiae est potestas, qua voluntas positis omnibus ad agendum praerequisitis potest agere et non agere (libertas exercitii), taliter agere et aliter agere (libertas specificationis). Libertas requiritur ad merendum (cf. *Denz.* n. 1094), quia qui facit ea, ad quae independenter a sua electione est determinatus, non potest pro sua libera electione aliquid ab altero postulare, libera autem electio est id ipsum, quod est meritorium coram Deo, alii vero actus eatenus tantum, quatenus a libera electione dependent.

102. *Arg. 1.* **Ex S. Scriptura.**

Iesum habuisse potestatem eligendi inter plura S. Scriptura variis occasionibus testatur. «Ambulabat Iesus in Galilaeam; non enim volebat in Iudaeam ambulare» (Io 7, 1). «Cum gustasset, noluit bibere» (Mt 27, 34; cf. Mt 8, 3; Mc 3, 13; Lc 6, 13). Propterea opera, quae facit ex mandato Patris, sunt laude et mercede digna. «Opus con-

summavi, quod dedisti mihi, ut faciam. Et nunc clarifica me tu, Pater» (Io 17, 4 sq).

In specie Christus libere mortem subiit. «Propterea me diligit Pater, quia ego pono animam meam, ut iterum sumam eam. Nemo tollit eam a me, sed ego pono eam a me ipso, et potestatem habeo ponendi eam, et potestatem habeo iterum sumendi eam; hoc mandatum accepi a Patre meo» (Io 10, 17 sq). «Humiliavit semetipsum, factus oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis. Propter quod et Deus exaltavit illum» (Phil 2, 8 sq). Cf. Hebr 12, 2; Rom 5, 19; Is 53, 7 sqq.

103. *Arg. 2.* **Ex traditione.**

S. Ioannes Chrysost.: «Licebat ei non perpeti probra, licebat non ea pati, quae passus est, si quod sua intererat, spectare vellet. Verumtamen id facere noluit, sed quod nobis expediebat, considerans, quod ad se pertinebat, neglexit» (In Rom. 15, 3). *S. Ambrosius:* Christus «potestatis suae esse significat ponere animam et liberae voluntatis» (De fide 4, 10, 121). *S. Hieronymus:* «Non necessitate crucem sed voluntate sustinuit» (In Is. 53, 7). *S. Augustinus:* «Quis ita dormit, quando voluerit, sicut Iesus mortuus est, quando voluit? Quis ita vestem deponit, quando voluerit, sicut Iesus mortuus est, quando voluit?» (In Ioan. tract. 119, 6.) Alia apud *Petavium* (De incarn. l. 9, c. 8). Accedit unanimis consensus theologorum (*S. Thomas* 3, q. 18, a. 4; *Suarez*, De incarn. disp. 37, sect. 2, n. 1).

104. *Arg. 3.* **Ex ratione theologica.**

a) Christus passione et morte sua meruit (cf. *Denz.* n. 790 799). Atqui ad meritum requiritur libertas indifferentiae. Ergo Christus habuit libertatem indifferentiae, etiam in subeunda morte.

b) Christus assumpsit integram naturam humanam ad sanandam eam. Atqui libertas est ea proprietas naturae humanae, quae maxime indigebat sanatione, quia per eius abusum homo se in perniciem coniecerat. Ergo Christus libertatem assumpsit, et eam sanavit tum per exemplum, tum per satisfactionem et meritum. *S. Ioannes Damasc.:* «Si naturae libertatem ipse condidit, hanc autem non suscepit, . . . nos plena perfectaque sanatione privavit» (De fide 3, 14).

105. *Obi. 1.* Christus de passione et morte sua ait: «Necesse est impleri omnia, quae scripta sunt in lege Moysi et prophetis et psalmis de me» (Lc 24, 44). Atqui quae antecedenter ad liberam electionem necessaria sunt, non sunt libera. Ergo passio et mors Christi non erant libera.

Resp. *Conc. mai. Nego suppositum minoris* hanc fuisse antecedentem necessitatem. Nam prophetiae, sicut scientia Dei, quae est fons earum, praesupponunt futuritionem rerum; et necessitas, quae oritur ex infallibilitate scientiae divinae et prophetiae est necessitas consequens, qua non tollitur

libertas. Non solum praedictum erat Christum moriturum esse, sed etiam eum libere moriturum esse (Is 53, 7 sqq. Io 10, 17 sq); ergo etiam hoc debuit impleri.

106. *Obi. II.* Incarnatio ad hoc facta est, ut Christus pro salute mundi moreretur. Atqui finis incarnationis non potuit irritus fieri. Ergo Christus non potuit non mori.

Resp. *Dist. mai.:* Finis incarnationis erat, ut Christus libere moreretur pro hominibus, *conc. mai.;* ut coactus moreretur, *neg. mai. Conc. min. Dist. conseq.:* Ergo non potuit fieri, ut Christus non libere moreretur, *conc. conseq.;* debuit fieri, ut coactus moreretur, *neg. conseq.* Deus pro omniscientia et omnipotentia sua potest etiam actus liberos creaturarum cum absoluta infallibilitate praedestinare, et sic praedestinavit mortem Christo libere subeundam pro salute hominum.

Schol. 1. De modo conciliandi libertatem et impeccabilitatem Christi.

107. Gravissima difficultas contra libertatem Christi in subeunda morte et generatim in servandis praeceptis divinis haec est, quod is, qui est impeccabilis, non potest transgredi praeceptum divinum; ergo non videtur libere implere praeceptum. Sunt autem variae solutiones huius difficultatis.

a) *Multi negant Christum habuisse rigorosum praeceptum moriendi.* Christus ob solum beneplacitum Patris mortem subiit; ergo nullam habuit necessitatem moriendi. Ita *Suarez* (De incarn. disp. 37, sect. 4, n. 9), *Franzelin* (De Verbo incarn. thes. 44), alii. Quae explicatio, saeculo XVI orta, a *Card. de Lugo* notatur ut «singularis» (De incarn. disp. 26, sect. 8, n. 100).

Difficultates plures obstant. Nam Christus saepe testatur se recepisse praecepta a Patre et in specie praeceptum moriendi. «Hoc mandatum accepi a Patre meo» (Io 10, 18). «Pater ipse mihi mandatum dedit. . . . Et scio, quia mandatum eius vita aeterna est» (Io 12, 49). «Si praecepta mea servaveritis, manebitis in dilectione mea, sicut et ego Patris mei praecepta servavi, et maneo in eius dilectione» (Io 15, 10). His et aliis locis Christus clare docet se accepisse mandatum, ἐντολήν, sicut ceteri homines acceperint mandata. Haec vox ἐντολῆς in Novo Testamento numquam sumitur sensu lato seu improprio. Interdum quidem SS. Patres dicunt Christum non accepisse praeceptum, aut saltem non strictum praeceptum; neque vero hoc dicunt ad conciliandam libertatem Christi cum eius impeccabilitate, sed hoc dicunt, disputantes contra arianos. Ariani dicebant: Christus a Patre accepit praeceptum, ergo est inferior Patre. Ad hoc SS. Patres respondebant: Christus non accepit praeceptum ut Deus; ut homo autem accepit quidem praeceptum, non tamen cum comminatione poenae pro transgressione, et hoc sensu non accepit praeceptum strictum, sed quidquid Patri erat placitum, hoc ex caritate faciebat. Quae doctrina aut est

parvi aut nullius momenti ad solvendam quaestionem de libertate Christi.

Praeterea haec solutio est magis apparens quam vera. Nam Christus omnia ex pura caritate erga Patrem faciebat, ut varia, quae faciebat, pure materialiter se haberent ad caritatem eius humanam, quae erat proprium principium meriti eius (*S. Thomas,* De verit. q. 29, a. 6 ad 6). Unde nisi poterat libera caritate humana Patrem diligere, actus eius morales procedebant ex principio non libero, neque erant meritorii (cf. Io 14, 31).

b) Quare alii theologi dicunt Christum habuisse quidem praeceptum moriendi, sed *solam substantiam mortis fuisse praeceptam, non vero omnes circumstantias;* potuisse igitur Christum libere eligere hoc vel illud tempus moriendi, has vel illas passiones et alias circumstantias; potuisse acceptare mortem actu interno magis vel minus intenso. Nihilominus posse dici ipsam mortem fuisse liberam, quia cum actus sine circumstantiis esse non possit et sit in se indivisibilis, totus actus sit liber et meritorius. Ita *Gregorius de Valentia* (In 3 disp. 1, q. 19, punct. 2 in fine), *Vazquez* (In 3 disp. 74, c. 5), *Lessius* (De summo bono l. 2, n. 158), alii.

Contra hanc explicationem *obstat,* quod sic Christus non morte sua nos redemisset, sed libera electione circumstantiarum mortis. Quod autem dicunt de indivisibilitate actus, verum est de constitutivis physicis, non de valore morali; nam etiam in actu physice indivisibili ea tantum pars potest esse meritoria, ad quam agens non est necessitatus. Praeterea si illae circumstantiae erant moraliter indifferentes, nihil conferebant ad meritum. Si vero erant inaequalis bonitatis moralis, Christus, qui semper actu intensissime Deum amabat, ex hoc amore non poterat non eligere, quod Deo magis placebat. Ergo si amor Dei erat omni modo necessarius, deerat libertas ad meritum requisita.

c) Alii dicunt *Christum habuisse quidem praeceptum moriendi, potuisse tamen impetrare dispensationem praecepti.* Quod quia libere non faciebat, libere mortuus est. Ita *Card. de Lugo* (De incarn. disp. 26, sect. 8, n. 102) et alii. Haec sententia habet aliquod fundamentum in S. Scriptura, ubi Christus ait: «An putas, quia non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modo plus quam duodecim legiones angelorum?» (Mt 26, 53.) Sed hic modus explicandi libertatem Christi in subeunda morte non videtur sufficiens. Nam si, ut *Card. de Lugo* (l. c. sect. 10, n. 132) docet, Christus non potuit non facere, quod hic et nunc optimum erat, optimum autem erat praeceptum stricte dictum implere et pro salute hominum mori, consequenter non poterat voluntate efficaci dispensationem praecepti petere. Praeterea si praeceptum erat rigorosum et absolutum, ut Card. de Lugo ait, etiam ex hac parte non potuit efficaciter impetrari dispensatio. Si vero ita erat impositum: Hoc praecipio, nisi tu petieris aliud, non erat rigorosum praeceptum. Nam quod dicunt: Omne praeceptum positivum est dispensabile, est verum solum secun-

dum potentiam absolutam, non secundum potentiam ordinatam, ut patet ex omnibus essentialibus a Christo de ecclesia et in ecclesia institutis, in quibus nulla dispensatio fieri potest (cf. *S. Thomas* 3, q. 46, a. 2).

d) Alii theologi dicunt *Christum secundum humanam naturam fuisse liberum, sicut liberi sint homines confirmati in gratia,* qui accipiunt eas gratias, quibus libere et infallibiliter operantur bonum; cum hac tamen differentia, quod unio hypostatica est ratio absolute postulans tales gratias.

Christus erat non solum comprehensor sed etiam viator. Ut comprehensor habebat visionem beatificam et correspondentes actus voluntatis non liberos neque meritorios. Praeter hos actus beatificos habebat alios actus, quales habet omnis viator, scilicet cognitionem Dei analogam et correspondentem amorem. Iam omnes fere theologi concedunt Christum non meruisse per actus beatificos sed per actus viatoris (cf. *S. Thomas* 3, q. 19, a. 3 ad 1). In beatis quidem ex actibus beatificis «per redundantiam» etiam actus inferiores voluntatis fiunt incapaces tristitiae, et determinantur ad unum in ordine moralitatis, ideoque non sunt meritorii. Sed supra diximus Deum ita temperasse influxum beatitudinis Christi in inferiorem voluntatem, ut Christus pati posset (n. 82). Similiter Deus temperavit influxum beatitudinis in voluntatem Christi viatoris, ut haec voluntas maneret libera in amando Deo et exsequendis mandatis divinis, et simul gratia sua ita eam iuvit, ut infallibiliter exsequeretur mandata Dei.

Haec explicatio habet eatenus fundamentum in doctrina SS. Patrum, quatenus dicunt humanam Christi voluntatem fuisse impeccabilem per gubernationem Verbi. E. g. *S. Epiphanius:* Christus «in se ipso ita continere omnia, utpote Deus, potuit, ut neque in nequitiam spargerentur, neque maligni hostis fraude deliciis infringerentur, neque voluptatum illecebris caperentur, nec Adami delicto subicerentur» (Ancor. n. 80). *S. Ambrosius:* Non est timendum, «ne Christus carnem suam vel animam perfectam sensumque hominis non potuerit gubernare.... Qui alios regebat, se regere non poterat? Qui peccata donabat, peccatum ipse faciebat?» (De sacram. domin. incarn. 7, 69.)

Ex theologis *S. Bonaventura* ait: «Determinatio potentiae ad unum potest esse dupliciter, videlicet per necessitatem naturae et per confirmationem gratiae. Si sit per necessitatem naturae, tunc tollit arbitrii libertatem, ac per hoc tollit dignitatem meriti. Si autem sit determinatio per confirmationem gratiae, cum talis confirmatio simul stet cum libera voluntate, sic non tollit ab ipso opere bonitatem moris, cum sit voluntarium, ac per hoc nec qualitatem meriti. In Christo autem fuit liberum arbitrium determinatum ad unum, non per necessitatem naturae sed per confirmationem gratiae» (In 3 dist. 18, a. 1, q. 2 ad 1). Addit ad 2 et 5 Christum meruisse per solos actus viatoris, ad hos autem actus pertinere gratiam. *S. Thomas* docet

mortem Christi fuisse liberam, quatenus Pater eum iuvit «humanae eius voluntati inspirando caritatis affectum, qua passionem spontaneus subiret» (In Rom. 6, lect. 8; cf. Sum. 3, q. 47, a. 3 ad 1 2 3). Idem docent alii theologi tam thomistae quam scotistae; sed thomistae ad hanc rem applicant doctrinam suam de praedeterminatione physica, qua Deus libere et infallibiliter movit voluntatem Christi ad volendam mortem. Qui vero docent scientiam mediam, dicunt Deum dedisse animae Christi eas gratias, quibuscum videbat eam libere cooperaturam; et tamen Christum fuisse intrinsecus impeccabilem, quia unio hypostatica has gratias exigebat. Ita *Bellarminus* (De iustific. l. 5, c. 11), *Lessius* (In 3, q. 18, a. 4, § «Respondendum est igitur»), *Platel* (Synopsis c. 6, n. 333 sqq), alii, etsi hi theologi etiam alias explicationes proponunt, quod valet etiam de theologis, qui priores explicationes defendunt. *Molina* ait: «Ad divinam providentiam pertinebat ita res disponere, ut servata in Christo libertate, quae ad meritum necessaria erat, omnino non peccaret. . . . Quo fit, ut mors Christi non solum spontanea sed et liberrima fuerit libertate contradictionis aut etiam contrarietatis, simulque fuerit illi praecepta» (Concord. disp. 53, membr. 4, versus finem). Similiter *Toletus* (In 3, q. 19, a. 4, concl. 5), *Ripalda* (De fide disp. 12, sect. 3, n. 41), alii. Ergo haec sententia suadetur magnorum theologorum auctoritate. Simul eo commendatur, quod libertatem Christi non restringit ad sola consilia Dei vel ad circumstantias actionum praeceptarum, sed ostendit, quomodo Christus omnibus actionibus vitae suae exemplum nobis dederit Deo libere et fideliter serviendi.

Sunt etiam aliae explicationes libertatis Christi; sed propositae videntur sufficere, ex quibus eligat quivis eam, quae magis placet.

Schol. 2. De potentia humanitatis Christi.

108. Christus ut homo est omnipotens per communicationem idiomatum. Natura autem eius humana secundum virtutem sibi inhaerentem, sive naturalem sive supernaturalem, non est omnipotens; et sic e. g. non potest esse causa neque principalis neque instrumentalis physica creationis (*S. Thomas* 3, q. 13, a. 1).

Excellit tamen potentia humanitatis Christi, ut est causa principalis, prae omni humana natura, quatenus dona naturalia et supernaturalia excellentiora habet ad agendum (ibid. a. 2).

Sed praecipue quaeritur, num humana Christi natura acceperit speciale *charisma, quo posset patrare miracula et conferre gratiam.* Theologi omnes respondent affirmative (*Suarez,* De incarn. disp. 31, sect. 2, n. 1). Probatur ex S. Scriptura, in qua narratur Christum adhibendo vocem et tactum sanasse homines et remisisse peccata. «Virtus de illo exibat, et sanabat omnes» (Lc 6, 19; cf. 8, 43). Ita paralyticum sanavit et remisit ei peccata (Mt 9, 4 sqq). Leprosum tetigit, dicens: Volo, mundare (Mt 8, 2 sq). Lazarum vocavit e sepulcro (Io 11, 43). Hoc charisma fuit permanens in Christo sicut unio, quae

illud exigebat. Quia supernaturalia et praeternaturalia fiunt secundum potentiam oboedientialem, quae respicit Deum ut causam principalem, *humanitas Christi in his effectibus producendis non est nisi causa instrumentalis.* Secundum alios est causa instrumentalis *physica,* per quam virtus divina applicatur ad effectum. Ita *Suarez* (De incarn. disp. 31, sect. 3) et thomistae communiter. Sed in modo explicandi inter se dissentiunt. Alii dicunt hanc potentiam esse qualitatem supernaturalem, humanitati Christi superadditam; alii dicunt esse motionem transeuntem, quae aderat, quoties Christus volebat; alii dicunt esse potentiam intimandi divinum imperium, ut effectus fiat; alii dicunt esse potentiam oboedientialem activam humanitatis Christi. Valde difficile est concipere talem causam physicam, quia haec potestas se extendit ad ea, quae tempore vel loco distant, ut physice ad ea non possit humanitas Christi pertingere. Ita si Christus verbo sanat aegrotos absentes, verbum oris eius non perveniebat usque ad aegrotos (cf. Mt 8, 13; Io 4, 50), neque de caelo ad terram actio humanitatis Christi physice extendi videtur ad sanctificandos homines.

Quare alii dicunt potentiam patrandi supernaturalia esse in humanitate Christi ut in causa instrumentali *morali. S. Thomas* dicit miracula a Christo facta esse per modum orationis et intercessionis (In 3, dist. 16, q. 1, a. 3). Haec autem est moralis causalitas. Num alibi (De pot. q. 6, a. 4) plus doceat quam efficaciam moralem, disputant theologi. Doctrina de causalitate morali est communissima inter theologos. Est autem humanitas Christi instrumentum Dei in patrandis miraculis, quia Deus eam dignitatem ei contulit et eo modo eam movet, ut si ipsa vult fieri miraculum, propter hanc dignitatem et propter hanc motionem miraculum fiat a Deo ut a causa physica et principali. Sic etiam intellegitur, quomodo nunc ab humanitate Christi, in caelo constituta, procedant omnes effectus sanctificationis in homines.

PARS II.

SOTERIOLOGIA.

CAPUT I.

DE NECESSITATE, CONVENIENTIA, FINE INCARNATIONIS.

Cf. *S. Thomas* 3, q. 1; Contra gent. l. 4, c. 53 sqq; *Suarez,* De incarn. disp. 4; *Alvarez,* De incarn. disp. 2; *F. Stentrup*, Soteriologia, Oeniponte 1889; *I. Muncunill,* De Verbi divini incarnatione disp. 1; *J. Rivière,* Le dogme de la Rédemption, Paris 1905; *J. Souben,* Le Verbe incarné[2], Paris 1902, 83 sqq; *Pohle,* Lehrbuch der Dogmatik II[5] 169 sqq.

Prop. XIII. **Nulla erat necessitas incarnationis nisi in suppositione satisfactionis condignae pro peccato praestandae.**

109. ***Stat. quaest.*** Necessitatem incarnationis post lapsum generis humani docuit *S. Anselmus* (Cur Deus homo 1, 4), sed de eius mente

disputant theologi (cf. Diction. de théol. cath. s. v. Saint Anselme 1346). Optimistae, qui docent Deum aut metaphysice aut saltem moraliter necessitari ad optimum, consequenter docent incarnationem fuisse necessariam. Ita *Malebranche* et *Leibniz* et etiam quidam theologi catholici, ut *Ruiz* (De vol. Dei disp. 9), *Maurus, Viva.* Quidam censent incarnationem fuisse necessariam supposita voluntate redimendi genus humanum, ut *Tournely* (De incarn. q. 4, concl. 4; q. 5, a. 1). Communissime autem theologi docent nullam fuisse in Deo necessitatem incarnationis nisi in hypothesi condignae satisfactionis pro peccato praestandae. *Scotus* (In 3, dist. 20) et scotistae docent potuisse etiam puram creaturam, gratia Dei adiutam, praestare condignam satisfactionem. Ceteri theologi communiter docent hoc non potuisse fieri.

Satisfactio est reparatio iniuriae personalis. Peccato Deo iniuria infertur, quatenus ei gloria externa ut supremi finis et gubernatoris practice negatur. Ut igitur rectus ordo, hac agendi ratione turbatus, restituatur, compensanda est haec iniuria actibus, quibus retractatur mala voluntas et honor Deo debitus praestatur. Ut autem haec satisfactio sit condigna, valor moralis seu dignitas horum actuum tanta sit necesse est, quanta erat iniuria reparanda.

Procedemus per partes ostendendo incarnationem non esse absolute necessariam, neque supposito peccato, neque supposita voluntate remittendi peccatum, sed solum in suppositione satisfactionis condignae praestandae. Dummodo servetur doctrina de libertate Dei in operatione ad extra, qualis est incarnatio, cetera non sunt de fide.

110. **Prob. pars I.** *Incarnatio non est necessaria ex natura rei.* Nam incarnatio est opus Dei ad extra. Atqui Deus in operibus ad extra liber est, ut dictum est in tractatu de Deo creante (II, n. 232). Ergo Deus potuit efficere aut non efficere incarnationem. Interna ratio est, quod Deus ne ex incarnatione quidem ullum augmentum internae bonitatis et beatitudinis accipit; quoad externam vero glorificationem ipse libere statuit, quo gradu et quo modo velit glorificari. Ergo nulla in eo est necessitas ad optimum in operando ad extra. Praeterea si esset antecedens necessitas, haec mansisset post peccata hominum, quia in natura rei fundamentum haberet. Atqui post peccata hominum non fuit necessitas incarnationis. Ergo neque ante peccata.

111. **Prob. pars II.** *Nulla est necessitas incarnationis consequenter ad peccatum.* Nam S. Scriptura docet incarnationem esse opus insignis caritatis et misericordiae Dei erga homines. Atqui hoc non obtineret, si incarnatio fuisset necessaria. Ergo non erat necessaria. «Sic enim Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret» (Io 3, 16). «Commendat caritatem suam Deus in nobis, quoniam, cum adhuc peccatores essemus, secundum tempus Christus pro nobis mortuus est»

(Rom 5, 8 sq). Similiter aliis locis, ut Rom 3, 23 sq; Eph 4, 2 sqq; Tit 2, 11 sqq.

Dein vero necessitas incarnationis ex peccato orta esset, quatenus Deus non potuisset permittere, ut homines peccantes perirent. Atqui hoc potuit permittere. Nam «quis in conspectu tuo veniet vindex iniquorum hominum? Aut quis tibi imputabit, si perierint nationes, quas tu fecisti?» (Sap 12, 12.) S. Paulus ait: «Quod si Deus volens ostendere iram et notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia vasa irae, apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae, . . . quid ergo dicemus?» (Rom 9, 22 sq 30.) *S. Augustinus:* «Universa massa poenas debet; et si omnibus debitum damnationis supplicium redderetur, non iniuste procul dubio redderetur. Quia ergo inde per gratiam liberantur, non vasa meritorum suorum sed vasa misericordiae nominantur. Cuius misericordiae nisi illius, qui Christum Iesum misit in hunc mundum peccatores salvos facere» (De nat. et grat. c. 5). Deus qui tot angelos peccantes in aeternum damnavit, potuit etiam homines peccantes in aeternum damnare, quia ultimus finis mundi, glorificatio Dei, etiam per glorificationem iustitiae divinae integer servatur.

112. **Prob. pars *III.*** *Ad reparandos homines lapsos incarnatio non erat absolute necessaria,* quia Deus ut supremus Dominus multis aliis modis peccata reparare potest. Potest simpliciter remittere peccata, potest iuvare peccatores, ut cum auxilio divino aliquam satisfactionem praestent, vel constituere hominem iustum vel angelum ad satisfactionem praestandam, et hac inadaequata satisfactione esse contentus; nam Deus non necessitatur ad condignam satisfactionem postulandam. Ergo Deo multae viae praesto sunt ad reparandos homines sine incarnatione. *S. Athanasius:* «Poterat, etsi numquam advenisset Christus, solummodo loqui Deus et maledictionem solvere» (Contra arian. sermo 2, 68). *S. Cyrillus Alex.:* Deus «poterat solo mandato nostram operari salutem» (De incarn. dominic. 18). *S. Augustinus:* «Sunt stulti, qui dicunt: Non poterat aliter sapientia Dei homines liberare, nisi susciperet hominem et nasceretur de femina et a peccatoribus omnia illa pateretur. Quibus dicimus: Poterat omnino» (De agone christ. 11, 12). Similiter alii Patres. Scholastici idem docent unanimiter. *S. Thomas:* «Deus per suam omnipotentem virtutem poterat humanam naturam multis aliis modis reparare» (3, q. 1, a. 2; cf. q. 42, a. 2). *S. Bonaventura, Scotus,* alii in 3 Sent. dist. 20. Haec igitur doctrina est omnino certa.

113. **Prob. pars *IV.*** *In hypothesi satisfactionis condignae praestandae incarnatio erat necessaria.* Ratio est, quia peccatum grave est contemptus Dei, quo homo Deum finem ultimum abicit et creaturam ut finem Deo praefert (cf. Praelect. dogm. IX, n. 459 sqq). Atqui contemptus Dei quandam infinitam malitiam continet, quia malitia

contemptus crescit ex dignitate contempti, quae dignitas in Deo est infinita. Ergo tanta est malitia peccati gravis, ut maior non possit cogitari. Ex altera parte dignitas satisfactionis pendet ex dignitate satisfacientis. Atqui dignitas creaturae non est tanta, ut maior non possit cogitari in genere suo. Ergo satisfactio purae creaturae est simpliciter finita. His suppositis probatur thesis ita: Satisfactio simpliciter finita non est condigna ad reparandam iniuriam secundum quid infinitam. Atqui peccatum grave est iniuria secundum quid infinita in Deum commissa, et satisfactio cuiusvis personae creatae est simpliciter finita. Ergo in hypothesi condignae satisfactionis pro peccato gravi praestandae non sufficit persona finita, sed requiritur persona infinitae dignitatis, seu requiritur incarnatio, ut Deus incarnatus satisfaciat secundum humanam naturam et huic satisfactioni tribuat infinitam dignitatem per divinitatem suam.

Hoc docent SS. Patres. *S. Basilius:* «Non igitur fratrem quaeras, qui redimat . . . sed hominem Deum Iesum Christum, qui et solus potest dare propitiationem Deo pro omnibus nobis» (In Ps. 48, 8). *S. Augustinus:* «Neque per ipsum liberaremur unum mediatorem Dei et hominum, hominem Iesum Christum, nisi esset et Deus» (Enchir. c. 108). *S. Leo M.:* «Nisi esset Deus verus, non afferret remedium» (Sermo 21, 2). Item alii Patres. Item theologi communissime (cf. *Suarez,* De incarn. disp. 4, sect. 2 sqq). Non tamen est damnanda contraria sententia, quam *Scotus* (In 3, dist. 20, § «Contra ea, quae dicuntur in secundo articulo») et scotistae tenent.

114. **Obi. I.** De incarnatione valet, quod *S. Augustinus* (Contra adversar. leg. et prophet. 1, 14) ait de omnibus operibus Dei ad extra: Aut Deus non vidit melius esse incarnationem efficere quam non efficere, aut noluit illud, quod melius esse scivit. Atqui neutrum dici potest. Ergo Deus necessario incarnationem voluit.

Resp. *Dist. mai.:* Deus noluit, quod antecedenter ad ordinem libere electum scivit esse melius, *conc. mai.;* Deus noluit, quod consequenter ad ordinem libere electum scivit esse melius, *neg. mai.* *Dist. min.:* Deus non potuit nisi velle, quod est melius consequenter ad ordinem libere electum, *conc. min.;* non potuit nisi velle, quod est melius antecedenter ad ordinem libere electum, *neg. min.* Et *neg. conseq.*

Totus ordo, ad quem pertinet incarnatio, est libere a Deo electus. Liberum erat Deo creare aut non creare, et si creare voluit, libere potuit alium et alium modum et gradum glorificationis suae ut finem creationis constituere. Potuit e. g. instituere ordinem pure naturalem aut ordinem supernaturalem. Et si voluit instituere ordinem supernaturalem, potuit constituere talem finem, ut Dei glorificatio esset summa, quae in suo genere est possibilis. Quod si voluit, debuit efficere incarnationem. Haec igitur necessaria est necessitate consequente, quae iam supponit exercitium libertatis divinae; et hoc sensu interdum loquuntur SS. Patres de necessitate eorum, quae sunt meliora ad finem.

115. *Obi. II.* Secundum SS. Patres indignum erat Deo permittere, ut humanum genus ab ipso conditum per diabolicas fraudes a fine suo deiceretur. Ergo secundum hanc doctrinam erat in Deo necessitas reparandi genus humanum; et sic falsa est probatio secundae partis propositionis.

Resp. *Dist. antec.:* Sensus est: Non potuit Deus permittere, ut quod pro sapientia sua libere decreverat, scilicet ex hominibus constituere regnum caeleste, diaboli fraude irritum fieret, *conc. antec.;* sensus est absolute non potuisse Deum habere aliud decretum, quam quo hunc ordinem providentiae instituit, *neg. antec.* *Dist. conseq.:* Erat in Deo necessitas consequens ad decretum constituendi ex hominibus regnum caeleste, *conc. conseq.;* erat necessitas antecedens et absoluta ante tale decretum, *neg. conseq.* Generatim SS. Patres non loquuntur de ordine, qui solum esse potuit, sed numquam fuit. Potius loquuntur de ordine, qui reapse est, et in quo Deus ante mundi constitutionem praeviderat et permittere decreverat lapsum generis humani, et simul statuerat reparationem lapsus per Christum Redemptorem. Hoc sensu verum quoque est non potuisse genus humanum reparari nisi per Redemptorem, qui simul est Deus et homo, quia Deus nolebat liberare homines nisi accepta condigna satisfactione, quam solus Deus-homo potuit praestare.

116. *Obi. III.* Potest purus homo condigne satisfacere pro peccato, si potest reddere honorem, quem Deo abstulit. Atqui hoc potest rursum agnoscendo Deum ut supremum Dominum et se eius legi subiciendo. Ergo potest purus homo condigne satisfacere pro peccato.

Resp. *Dist. mai.:* Potest homo condigne satisfacere, si et reddit honorem peccato Deo denegatum, et si simul reparat iniuriam Deo illatam, *conc. mai.;* si non reparat iniuriam Deo illatam, *neg. mai.* *Dist. min.:* Potest homo rursum agnoscere Deum supremum Dominum, *conc. min.;* potest reparare iniuriam Deo illatam, *neg. min.* Et *neg. conseq.* Offensa personalis non reparatur sicut furtum vel alia iniustitia realis restituendo bonum ablatum, sed condigne reparatur deferendo ei, qui offensus est, honorem tantum, quanta fuit iniuria illata. Hoc autem purus homo non potest respectu Dei.

117. *Obi. IV.* Actu caritatis supernaturalis meretur homo beatificam possessionem Dei ipsius. Atqui actus, qui meretur bonum infinitum, sufficit etiam ad praestandam satisfactionem infinitam secundum quid. Ergo homo iustus cum auxilio gratiae potest praestare satisfactionem condignam pro peccato gravi.

Resp. *Conc. mai.* *Neg. min. et conseq.* Disparitas in eo est, quod inter meritum et praemium hominis iusti est proportio, quatenus pro amicabili actu debetur amicabilis retributio eiusdem ordinis. Sed si agitur de inimico Dei, ad praestandam condignam satisfactionem requiritur honor tantus, quanta fuit iniuria illata. Tantus autem honor praestari nequit a pura creatura. Quidquid homo accipit pro merito supernaturali, est solummodo participatio finita boni infiniti; sed iniuria in Deum commissa moraliter aggreditur ipsam infinitam excellentiam Dei in se. Unde haec duo modo essentialiter diverso Deum respiciunt.

Prop. XIV. Ad redimendum genus humanum incarnatio omni ex parte conveniens est.

118. **Stat. quaest.** Cum Deus ad extra operetur ad se glorificandum et ad homines beatificandos, conveniens est, quidquid ad hunc finem confert, et eo magis, quo magis confert. Ut igitur thesim probemus, ostendemus incarnationem convenientem esse ex parte Dei, ex parte personae assumentis, ex parte naturae assumptae, ex parte temporis.

119. **Prob. pars I.** *Incarnatio est conveniens ex parte Dei.* Id est Deo conveniens in operibus ad extra, quo manifestantur perfectiones divinae. Atqui incarnatione maxime manifestantur perfectiones divinae. Ergo est maxime conveniens.

a) Manifestatur *sapientia* et *omnipotentia* divina, quae fecit aliquid, quod nullus intellectus creatus capere potest (supra n. 30). *S. Gregorius Nyss.:* «Naturam omnipotentem ad humanae naturae vilitatem descendere maius est potentiae argumentum quam ingentia quaelibet et stupenda miracula» (Orat. catech. c. 24).

b) *Caritas* et *misericordia* Dei erga homines manifestatur (supra n. 111). *S. Leo M.:* «Deus omnem abundantiam solitae benignitatis excessit, quando in Christo ipsa ad peccatores misericordia, ipsa ad errantes veritas, ipsa ad mortuos vita descendit» (Sermo 24, 1).

c) *Iustitia* et *sanctitas* Dei manifestatur, quia per incarnationem Deus perfectam satisfactionem pro peccato accipere et hominibus enormitatem peccati efficacissime ostendere eosque a peccando deterrere voluit. *S. Augustinus:* «Haec medicina hominum tanta est, quanta non potest cogitari. Nam quae superbia sanari potest, si humilitate Filii Dei non sanatur? Quae avaritia sanari potest, si paupertate Filii Dei non sanatur? Quae iracundia sanari potest, si patientia Filii Dei non sanatur? Quae impietas sanari potest, si caritate Fili Dei non sanatur?» (De agone christ. c. 11.)

Tot sunt admirabiles manifestationes Dei in hoc uno mysterio, ut, sicut ait *S. Thomas,* «pie consideranti semper magis ac magis admirabiles rationes huiusmodi mysterii manifestentur» (Contra gent. 4, 54; cf. Sum. 3, q. 1, a. 1; q. 46, a. 3).

120. **Prob. pars II.** *Conveniens est incarnatio ex parte personae assumentis.* Nam a) *per Verbum omnia facta sunt;* ergo convenit omnia per Verbum refici (*S. Thomas* 3, q. 3, a. 8). *S. Leo M.:* «Reparationem humani generis proprie Filii persona suscepit, ut, quoniam ipse est, per quem omnia facta sunt, . . . idem naturam nostram, ab aeternitatis arce deiectam, amissae restitueret dignitati, et cuius erat conditor, esset etiam reformator» (Sermo 64, 2).

b) *Verbum est imago essentialis Patris.* Conveniens igitur erat per ipsum reformari illam imaginem Dei, quam homo in se peccando

deformaverat. *S. Athanasius:* «Dei Verbum per se ipsum advenit, quo ut imago Patris hominem, ad imaginem factum, reficere posset» (De incarn. Verbi n. 13).

c) *Verbum est naturalis Patris Filius.* Per redemptionem autem homines restituendi erant in statum filiorum Dei adoptivorum (Gal 4, 4 sq). Ergo incarnatio Verbi erat conveniens. *S. Augustinus:* «Noli mirari, o homo, quia efficeris filius Dei per gratiam, quia nasceris ex Deo secundum Verbum eius» (In Ioan. tract. 2, 15). Solus ille, qui filius est, potest habere fratres adoptivos.

121. **Prob. pars III.** *Conveniens est incarnatio ex parte naturae assumptae,* quae erat natura humana, ab Adamo descendens, ut ubi malum ortum erat, inde etiam restitutio fieret. «Primo quidem, quia hoc videtur ad iustitiam pertinere, ut ille satisfaciat, qui peccavit; et ideo de natura per peccatum corrupta debuit assumi, per quod satisfactio erat implenda pro tota natura. Secundo, quia hoc pertinet etiam ad maiorem hominis dignitatem, dum ex illo genere victor diaboli nascitur, quod per diabolum fuerat victum. Tertio, quia per hoc Dei potentia magis ostenditur, dum de natura corrupta et infirma assumpsit id, quod in tantam virtutem et dignitatem est promotum» (*S. Thomas* 3, q. 4, a. 6).

122. **Prob. pars IV.** *Incarnatio convenienti tempore facta est.* Nam conveniens non erat Deum statim post primum peccatum incarnari, ne homines pro minimo haberent peccatum, quod statim sanatum esset, sed ut prius longa experientia cognoscerent malitiam peccati, quo in tantam miseriam deiecti erant (cf. *S. Thomas* 3, q. 1, a. 5). Praeterea ad dignitatem Redemptoris confert, quod longa serie prophetarum eius adventus praedictus et eius desiderium excitatum erat. *S. Augustinus:* «Per multam seriem temporum praedicendus fuit; non enim aliquid parvum venturum erat. . . . Quanto maior iudex veniebat, tanto praeconum longior series praecedebat» (In Ioan. tract. 31, 5). Quando exspectatio et desiderium Messiae ad summum pervenerat, ut ex evangeliis apparet, tunc Christus venit. Hoc modo etiam cautum est, ne fervor fidei, quae ab incarnatione exordium sumebat, prolixitate temporis iam multo ante finem mundi refrigesceret.

Ex altera parte conveniens non erat incarnationem differri usque ad finem mundi, ne nimis pauci ex doctrina et exemplo Christi proficere possent, neve notitia veri Dei, exspectatio Messiae, studium virtutis inter homines plane perirent. Tunc Christus venit, quando homines intellegebant sine speciali Dei interventu salutem sibi non esse sperandam, quando per iudaeos dispersos aliqua notitia futuri Messiae etiam ad gentiles pervenerat, quando scientia naturalis, maxime per graecos, ita exculta erat, ut posset servire ut adiumentum doctrinae revelatae, quando per romanos plurimae nationes in unum imperium

collectae erant, ex cuius sede evangelium facile in universum mundum diffundi poterat (cf. *S. Thomas* 3, q. 1, a. 5 sq; Contra gent. 4, 53 sqq; *Lessius,* De perfect. div. 12, 4; *Stentrup,* Soteriol. thes. 5).

123. *Obi. I.* Si Deus incarnari voluit ad salutem hominum, conveniens erat eum incarnari statim ab initio mundi, ne tot homines ante Christum viventes perirent. Ergo incarnatio convenienti tempore facta non est.

Resp. *Nego suppositum antecedentis* omnes homines ante Christum periisse; nam ut ait *S. Leo M.,* salutem «non minus adepti sunt qui illud credidere promissum, quam qui suscepere donatum» (Sermo 23, 4). Hoc etiam valet de gentilibus; nam nulli homini bonae voluntatis deerat gratia Dei, ex praevisis meritis Christi oblata, qua se salvare posset. De hac re plura in tractatu de gratia.

124. *Obi. II.* Incarnatio est opus caritatis Dei. Atqui caritas statim subvenit amico necessitatem patienti. Ergo Deus debuit statim post lapsum hominum incarnari.

Resp. *Conc. mai. Dist. min.:* Caritas amico statim subvenit, nisi sunt rationes differendi auxilium, *conc. min.;* si sunt rationes differendi, *neg. min.* Interdum enim melius est amico non statim perfecte subvenire, sed quantum requiritur. Sic Deus statim quidem contulit hominibus auxilium sufficiens, sed perfectum auxilium distulit propter rationes indicatas.

125. *Obi. III.* Incarnatio convenienter facta non est, si finem intentum delendi peccatum non obtinuit. Atqui incarnatio peccatum non delevit, sed auxit (cf. Io 15, 22). Ergo convenienter facta non est.

Resp. *Dist. mai.:* Incarnatio convenienter facta non est, si per se apta non erat ad finem obtinendum, *conc. mai.;* si per se apta erat ad finem obtinendum et in multis obtinuit, et in iis tantum effectu caruit, qui erant malae voluntatis, *neg. mai. Dist. min.:* Incarnatio auxit peccatum in hominibus malae voluntatis, *conc. min.;* per se et in hominibus bonae voluntatis, *neg. min.* Et *neg. conseq.* Si Deus voluisset simpliciter omnipotentia sua uti et omnem obstantem malam voluntatem vi frangere, opus non erat incarnatione. At potius voluit, ut homines libera caritate Deo adhaererent et suavi modo ad se attraherentur. Ad hunc autem finem incarnatio, vita, mors Christi erat aptissima via.

Prop. XV. Incarnationis finis principalis probabilius ita est redemptio generis humani, ut nisi Adam peccasset, Christus venturus non fuisset.

126. ***Stat. quaest.*** Multi sunt fines incarnationis, ut gloria Dei (Io 17, 4), instructio hominum (Io 18, 37), exemplum Christi (Io 13, 15); sed principalis finis est redemptio generis humani (Io 3, 14 sqq), imprimis a peccato originali, dein etiam a peccatis personalibus (*S. Thomas* 3, q. 1, a. 4). Quaeritur, num hic finis ita sit principalis, ut eo remoto incarnatio futura non fuerit; et de sola quidem incarnatione quaeritur,

non de passione Christi, quia passiones et mors sunt fructus peccati. Non quaeritur, num si incarnatio vi praesentis decreti divini futura non fuisset, Deus aliud decretum incarnationis facturus fuisset. Nam de tali decreto nihil scimus. Sed quaeritur, num secundum ea, quae Deus revelavit de decreto incarnationis, quod nunc habet, dicenda sit incarnatio futura fuisse etiam Adamo non peccante.

Duplex de hac re est theologorum sententia. Scotus et scotistae et praeterea alii theologi docent substantiam incarnationis decretam esse antecedenter ad absolutam peccati praevisionem, sed post peccati praevisionem decretum esse modum, ut Christus veniret in carne passibili. *Suarez* statuit duplex decretum adaequatum et sufficiens ad incarnationem efficiendam. *S. Thomas* et thomistae et plurimi theologi docent Deum non decrevisse incarnationem nisi post absolutam praevisionem peccati. Concedimus utramque sententiam esse probabilem, sed secundam praeferimus ut probabiliorem, quia melius convenit cum iis, quae traduntur in fontibus revelationis.

127. *Arg. 1.* Ex S. Scriptura.

S. Scriptura ubique rationem incarnationis indicat redemptionem a peccato. Atqui de iis, quae ex libera Dei voluntate pendent, loquendum est secundum ea, quae revelata sunt. Ergo dicenda est incarnatio facta ad tollenda peccata, ut peccato non exsistente futura non fuisset. Christus Dominus de se dicit: «Venit Filius hominis . . . dare animam suam redemptionem pro multis» (Mt 20, 28. Mc 10, 45). «Venit Filius hominis quaerere et salvum facere, quod perierat» (Lc 19, 10; cf. 15, 4). «Misit Deus Filium suum in mundum, . . . ut salvetur mundus per ipsum» (Io 3, 17; cf. 10, 10). «Scitis, quia ille apparuit, ut peccata nostra tolleret» (1 Io 3, 5; cf. 4, 9 sq; Rom 3, 25; 1 Tim 1, 15; Is c. 61). Immo ex munere Redemptoris Verbum incarnatum nomen accepit. «Vocabis nomen eius Iesum; ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum» (Mt 1, 21; cf. Lc 1, 31). Iesus est «Deus Salvator» (cf. *S. Thomas* 3, q. 37, a. 2). Iamvero si esset alia principalis ratio incarnationis, non intellegitur, cur S. Scriptura nullam eius mentionem faciat; ergo nulla alia principalis ratio exsistere dicenda est.

128. *Arg. 2.* Ex SS. Patribus.

S. Athanasius: «Humanae naturae susceptionem hominum antecedit necessitas, sine qua carnem non induisset» (Contra arian. orat. 2, 54). *S. Ambrosius:* «Quae erat causa incarnationis, nisi ut caro, quae peccaverat, per se [Christum] redimeretur?» (De incarn. 6, 56.) *S. Augustinus* docet «Dominum Iesum Christum non ob aliam causam in carne venisse . . . nisi ut hac dispensatione omnes . . . salvos faceret, liberaret, redimeret» (De pecc. merit. et remiss. 1, 26, 39). *S. Leo M.:* «Si

homo ad imaginem et similitudinem Dei factus in suae honore naturae mansisset, nec diaboli fraude deceptus a lege sibi posita per concupiscentiam deviasset, creator mundi creatura non fieret» (Sermo 77, 2). Similiter omnes Patres, qui de hac re loquuntur, qui non solum ita docent de adventu Christi in carne passibili sed de adventu Christi simpliciter.

Etiam in *Symbolo* profitemur: «Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis.» Ecclesia in benedictione cerei paschalis canit: «O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!»

129. ***Arg. 3.*** **Ex auctoritate theologorum.**

Auctoritate theologorum haec sententia melius fundatur quam opposita. Ergo etiam ex hac parte est probabilior. *S. Bonaventura* ait: «Tam Novum quam Vetus Testamentum, ubi de Filii Dei descensu loquuntur, generis humani liberationem rationem reddunt. . . . Ideo magis videtur pietati fidei consonum, quod praecipua incarnationis ratio sit liberatio generis humani, quam aliter sentire» (In 3, dist. 1, q. 2, a. 2). *S. Thomas:* «Cum in S. Scriptura ubique incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur, convenientius dicitur incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium contra peccatum, ita quod peccato non exsistente incarnatio non fuisset» (3, q. 1, a. 3). Idem docent *Toletus, Gregorius de Valentia, Vazquez* in hunc locum S. Thomae, *De Lugo* (De incarn. disp. 7, sect. 1, n. 2), *Lessius* (De praedest. Christi sect. 1), *Petavius* (De incarn. 2, 17, 7), thomistae omnes et plurimi alii theologi. Immo haec sententia tam communis facta est, ut extra scholam scotisticam opposita vix iam defensores habeat.

130. **Obi. I.** Scriptura ait: «Dominus possedit [graece: creavit] me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio» (Prov 8, 22). Quae verba multi Patres intellegunt dicta de Verbo incarnato. Atqui viae Domini sunt ideae ab aeterno praeexsistentes in mente divina. Ergo Verbum incarnatum est initium harum idearum, seu decretum incarnationis fuit ante decretum creandi alia.

Resp. *Conc. mai. Neg. min.,* si hic dicitur esse sensus illorum Patrum; nam SS. Patres solum docent Christum ibi dici creatum secundum humanam naturam, et incarnationem esse initium reparationis generis humani. E. g. *S. Cyrillus Alex.:* Illud «creavit me» significat «incarnationem quando nimirum ad reparationem operum Patris factus est caro» (Thesaur. assert. 15; *M* PG 75, 282). Illa verba in se considerata potius dicta sunt de aeterna Sapientia, non de incarnatione. Similiter Eccli 24, 5 «primogenita ante omnem creaturam» dicitur aeterna sapientia. Similiter Col 1, 15 Christus Deus dicitur «primogenitus omnis creaturae», i. e. ante omnem creaturam. Potest tamen vox «primogenitus» accipi ut titulus excellentiae et sic tribui Christo secundum humanitatem, quatenus ut caput ecclesiae in omnibus primatum tenet (Col 1, 18).

131. *Obi. II.* Christus est finis omnium, «propter quem omnia et per quem omnia» (Hebr 2, 10). Atqui finis intenditur ante media. Ergo.

Resp. *Nego suppositum mai.* Illa verba Hebr 2, 10 non referuntur ad Christum, sed ad Deum. Christus quidem recte dicitur esse finis praedestinationis omnium salvandorum (cf. Rom 8, 29), quatenus omnes, qui praedestinati sunt, propter Christum praedestinati sunt. Sed hoc nihil iuvat ad solvendam quaestionem, utrum tam Christus quam alii praedestinati sint ante an post praevisionem peccati.

132. *Obi. III.* *S. Cyrillus Alex.* docet iam ante mundi constitutionem Christum positum esse firmum fundamentum, ut si salutem nostram «per peccatum labefactari contigerit, iterum in ipso instauremur» (Thesaur. assert. 15; *M* PG 75, 287 sqq). Atqui hisce innuitur decretum incarnationis factum esse ante absolutam peccati praevisionem.

Resp. *Conc. mai.* *Neg. min.* Nam brevi ante Cyrillus ait: «Deus ac Pater, praesciens, quae humanae naturae conducibilia forent, neque ignorans, quod omnino in corruptionem prolapsura esset, rationem ac modum instaurationis reductionisque ad incorruptionem ei quaerens, veluti radices quasdam eiusmodi spei egit in Filio suo.»

133. *Obi. IV.* Multi et magni theologi docent incarnationem decretam esse ante absolutam praevisionem peccati. Ita *Albertus M.* (In 3, dist. 20, a. 4), *Scotus* (In 3, dist. 7, q. 3), scotistae omnes, *Suarez* (De incarn. disp. 5, sect. 2, n. 13), *S. Franciscus Salesius* (De l'amour de Dieu l. 2, chap. 4), alii.

Praeterea hi theologi optima ratione nituntur. Nam id prius intenditur, quod est essentialiter excellentius, et ad quod omnia alia minora bona diriguntur. Atqui Christus infinite excellentior est omnibus aliis creaturis, et omnes aliae creaturae ad eum diriguntur. Ergo incarnatio intenta est ante omnes alias creaturas.

Resp. Concedo propter auctoritatem theologorum et propter argumentum allatum hanc sententiam esse vere probabilem. Attamen propter doctrinam SS. Patrum et maximorum et plurimorum theologorum opposita sententia est probabilior. Ad argumentum autem propositum sic respondetur.

Dist. mai.: Id quod est excellentius, et ad quod alia diriguntur, prius intenditur supposito libero decreto haec omnia creandi, *conc. mai.;* antecedenter ad hoc liberum decretum, *neg. mai.* *Dist. min.:* Christus est excellentior, et ad eum omnia alia diriguntur, si exsistit, *conc. min.;* eius excellentia antecedenter postulat, ut prius decernatur eius exsistentia, quam exsistentia aliarum creaturarum, *neg. min.* Nam Deus libere decernit, quo gradu et modo velit glorificari, et potest velle, ut per solas puras creaturas glorificetur. Sed si vult efficere incarnationem, eam omnibus aliis praefert et alia omnia ad Christum refert. Salus hominum est finis incarnationis, sed quia non est finis absolute ultimus, ipsa rursus refertur ad gloriam Dei et Christi.

CAPUT II.

DE SATISFACTIONE ET MERITO CHRISTI MEDIATORIS.

Cf. *S. Thomas* 3, q. 26; q. 46 sqq; *Suarez,* De incarn. disp. 4; *Card. de Lugo,* De incarn. disp. 6 sqq; *Petavius,* De incarn. l. 12; *Stentrup,* Soteriologia; *Muncunill,* De Verbi divini incarnatione 413 sqq; *L. Labauche,* Leçons de théologie dogmatique I, 297 sqq; *K. Staab,* Die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi, Paderborn 1908.

Prop. XVI. Christus homo ut mediator Dei et hominum pro peccatis hominum passione et morte sua Deo satisfecit.

134. *Stat. quaest.* Tota haec thesis est de fide definita, ut patet ex *concilio tridentino* sess. 5, can. 3; sess. 6, c. 2 et 7 (*Denz.* n. 790 794 799).

a) Christus homo dicitur *mediator,* quatenus medius inter Deum et homines, qui per peccatum inimici facti erant, Deum cum hominibus reconciliavit. Nam quia ipse erat amicus Dei propter unionem hypostaticam et propter caritatem, et amicus hominum, de quorum genere ortus et quorum caput constitutus erat, aptissimus erat, ut esset «mediator Dei et hominum homo Christus Iesus» (1 Tim 2, 5). De qua re ait *S. Augustinus:* «Mediator Dei et hominum, quia Deus cum Patre, quia homo cum hominibus. Non mediator homo praeter deitatem, non mediator Deus praeter humanitatem. Ecce mediator: divinitas sine humanitate non est mediatrix, humanitas sine divinitate non est mediatrix, sed inter divinitatem solam et humanitatem solam mediatrix est humana divinitas et divina humanitas» (Sermo 47, 12, 21; cf. *S. Thomas* 3, q. 26, a. 1 sq). Christus secundum humanitatem praestitit opera satisfactoria, secundum divinitatem dignificavit haec opera, ut essent sufficiens satisfactio pro peccatis.

b) *Satisfactio* est reparatio iniuriae personalis. Peccatum est iniuria in Deum commissa, eaque infinitae cuiusdam malitiae. Hanc iniuriam potuit Deus multis modis remittere (supra n. 112); voluit autem, ut pro ea condigna satisfactio praestaretur per susceptionem poenae peccato debitae. Hanc satisfactionem, quia pura creatura praestare non poterat, Christus secundum voluntatem Patris ex libera oboedientia et caritate pro hominibus praestandam suscepit (supra n. 101 sqq). «Ad hoc Filius Dei carne assumpta venit in mundum, ut pro peccato humani generis satisfaceret. Unus autem pro peccato alterius satisfacit, dum poenam pro peccato alterius debitam in se suscipit» (*S. Thomas* 3, q. 14, a. 1). Et «quia caput et membra sunt quasi una persona mystica, ideo satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet sicut ad sua membra» (3, q. 48, a. 2 ad 1). Immo «passio Christi fuit sufficiens et superabundans satisfactio pro peccatis totius humani generis; exhibita autem satisfactione sufficienti tollitur reatus poenae» (3, q. 49, a. 3). Deus quidem propter peccatum non simpliciter cessaverat diligere homines; nam ex caritate erga homines misit Filium suum, ut salvarentur per

ipsum. Amabat igitur eos quantum ad naturam, quam ipse fecit, sed odio habebat eos quantum ad culpam, quam homines contra eum commiserant; et ab hac culpa et a poena ei debita Christus nos redemit passione sua (3, q. 49, a. 4 ad 1), quae passio non erat ullius valoris quatenus ab aliis erat Christo illata, sed quatenus a Christo ex caritate erat libere suscepta.

c) *Redemptio* secundum rem idem est ac satisfactio Christi, sed ita appellatur sub alio respectu. Per peccatum homo se quodammodo vendiderat in servitutem culpae et poenae (Io 8, 34; 2 Petr 2, 19), et quatenus sic agendo fecerat, quod diabolus volebat, etiam in servitutem diaboli. Ab hac igitur servitute, quam Deus ratione culpae permiserat, ratione poenae pro culpa statuerat, Christus redemit homines, quatenus sanguinem et vitam suam dedit quasi pretium, quo accepto Deus nos liberavit ab utraque servitute (*S. Thomas* 3, q. 48, a. 4). Diabolo non est datum hoc pretium (ibid. ad 3). Si nonnulli veteres doctores hoc dicere videntur, recte interpretandum est secundum ea, quae aliis locis explicant, videlicet Deo datum est pretium per modum sacrificii et cultus, diabolo autem sola data est permissio malitiam suam in Christum explendi et eum per ministros suos morte afficiendi, qua malitiae satisfactione impleta vidit diabolus se privatum dominio, quod in homines comparaverat (3, q. 49, a. 2).

Itaque probandum est Christum tamquam caput generis humani poenam peccato debitam pro hominibus suscepisse, Deo obtulisse, et ita pro peccato satisfecisse et homines redemisse.

d) Haec doctrina negatur a *manichaeis* et ab omnibus iis, qui negant Deum vere incarnatum esse. Item a *pelagianis,* qui negant peccatum originale et docent homines posse suis viribus naturalibus salutem assequi. Item a *socinianis,* qui dicunt Christum doctrina tantum et exemplo nobis viam salutis monstrasse. Veteres protestantes admittebant hanc doctrinam, sed recentes rationalistae eam vehementer impugnant, maxime *A. Ritschl* et asseclae eius, ut inter gallos *A. Sabatier.* Ceterum quia hi ad finem impugnationis prius doctrinam deformant, dein deformatam aggrediuntur, vix opus est eorum declamationes respicere. Eo magis mirum est, quod etiam quidam catholici theologi ob metum harum impugnationum saltem modum loquendi immutare student et suadent oportere dicere: Christus patiens nos redemit, non vero: Christus passione sua nos redemit. Sed standum est modo loquendi, quem Scriptura, Patres, theologi, concilia sanxerunt: Christus passione, sanguine, morte sua nos redemit.

135. *Arg. 1.* Ex S. Scriptura.

a) Is. c. 53 habetur vaticinium de Christo patiente, ut constat ex Novo Testamento (Mt 8, 17; Mc 15, 28; Lc 22, 37; Act 8, 32 sq; 1 Petr 2, 22 sqq). Atqui in hoc vaticinio Christus dicitur in se suscepisse poenas peccatorum et ita nos Deo reconciliasse. «Vere languores

nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit. . . . Ipse autem vulneratus est propter iniquitates nostras, attritus est propter scelera nostra, disciplina pacis nostrae super eum, et livore eius sanati sumus.... Et posuit Dominus in eo iniquitatem omnium nostrum. . . . Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longaevum. . . . In scientia sua iustificabit ipse iustus servus meus multos, et iniquitates eorum portabit. Ideo dispertiam ei plurimos, et fortium dividet spolia.» Clarius idea satisfactionis vicariae exprimi nequit.

b) In Novo Testamento Christus ipse de se ait: «Filius hominis venit . . . dare animam suam redemptionem pro multis» (Mt 20, 28; Mc 10, 45). «Redemptio», *λύτρον* est pretium, quo quis emit libertatem vel vitam (cf. Ex 21, 29 sq; 30, 12; Nm 35, 30 sq etc.). Ergo Christus dicit se daturum esse vitam suam, quo redimeremur a servitute et morte spirituali. Et hoc quidem facit ex oboedientia erga mandatum Patris. «Ego sum pastor bonus. Bonus pastor animam suam dat pro ovibus suis.... Propterea me diligit Pater, quia ego pono animam meam, ut iterum sumam eam. . . . Hoc mandatum accepi a Patre meo» (Io 10, 11 sq 17 sq). Et de sanguine suo ait: «Hic est sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum» (Mt 26, 28. Mc 14, 24. Lc 22, 20). Ideo Christus vocatur «agnus Dei, qui tollit peccatum mundi» (Io 1, 29); «ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum sed etiam pro totius mundi» (1 Io 2, 2). Ipse dedit se *ἀντίλυτρον* pro omnibus (1 Tim 2, 5 sq). Fideles autem dicuntur redempti esse pretio sanguinis Christi. «Empti estis pretio magno» (1 Cor 6, 20; cf. 7, 23). «Non corruptibilibus auro vel argento redempti estis . . . sed pretioso sanguine quasi agni immaculati Christi» (1 Petr 1, 18 sq). Itaque «habemus redemptionem per sanguinem eius» (Col 1, 14; cf. 1, 20 22). «Reconciliati sumus Deo per mortem Filii eius» (Rom 5, 10). His et multis aliis testimoniis clare docetur Christum in se suscepisse poenam peccatis debitam, et passione et morte sua nos Deo reconciliasse.

136. *Arg. 2.* Ex traditione.

S. Clemens Rom.: «Sanguinem Christi intentis oculis intueamur, et cognoscamus, quam pretiosus sit Patri eius, qui propter nostram salutem effusus toti mundo paenitentiae gratiam obtulit» (1 Cor. 7, 4; cf. 12, 7; 49, 6). *S. Basilius:* «Unum inventum est, pro omnibus simul hominibus sufficientissimum, quod in pretium redemptionis animae nostrae datum est, sanctus ille ac pretiosus sanguis Domini nostri Iesu Christi, quem pro nobis omnibus effudit» (In Ps. 48, n. 4). *S. Ioannes Chrysost.:* Christus «perinde faciens, ac si morti adiudicatum quempiam alius insons, illius damnati vice sponte mori volens, eripiat; sic et Christus fecit. Cum enim Christus non esset obnoxius maledicto transgressionis, hoc in se recepit pro omnibus, ut omnes ab illo liberaret» (In Gal. 3, 13). *S. Ambrosius:* Christus, «quia peccata nostra suscepit,

peccatum dictus est, . . . quia nostrum suscepit ipse maledictum» (De incarn. domin. sacram. c. 6, n. 60). *S. Hieronymus:* «Quod pro nostris debebamus sceleribus sustinere, ille pro nobis passus est, pacificans per sanguinem crucis suae, sive quae in terra sive quae in caelis sunt» (In Is. 53, 5 sqq). *S. Augustinus:* «Suscepit Christus sine reatu supplicium nostrum, ut inde solveret reatum nostrum et finiret etiam supplicium nostrum» (Contra Faust. 14, 4). Et sic multi alii Patres. Eadem est unanimis doctrina theologorum (cf. supra n. 134*b* et *Suarez,* De incarn. disp. 4, sect. 3). Addit *S. Thomas* hunc modum liberandi hominem fuisse convenientissimum. Nam hoc modo a) homo optime cognoscit dilectionem Dei, qui tanta pro ipso passus est; b) habet exemplum maximarum virtutum, quae in passione Christi cernuntur; c) deterretur a peccato, quod tanta poena luendum erat; d) conscius fit propriae dignitatis, quia tanto pretio redemptus est (3, q. 46, a. 3). Praeterea notandum est Christi passionem et mortem esse causam salutis nostrae non solum per modum satisfactionis et redemptionis sed etiam per modum meriti et sacrificii (*S. Thomas* 3, q. 48, a. 1 sqq). De satisfactione et redemptione diximus; de merito et sacrificio postea dicemus.

Concilium ephesinum can. 10 definivit Christum semetipsum obtulisse sacrificium pro peccatis nostris, et addit: Si quis dicit «pro se obtulisse semetipsum oblationem et non potius pro nobis solis (non enim eguit oblatione, qui peccatum omnino nescivit), A. S.» (*Denz.* n. 122). *Concilium lateranense IV:* Christus «pro salute humani generis in ligno crucis passus et mortuus» (*Denz.* n. 429). *Concilium florentinum* decreto pro iacobitis: Christus «humani generis hostem peccata nostra delendo solus sua morte prostravit» (*Denz.* n. 711). *Concilium tridentinum* sess. 5, can. 3 docet peccatum non tolli alio remedio «quam per meritum unius mediatoris Domini nostri Iesu Christi, qui nos Deo reconciliavit in sanguine suo»; sess. 6, c. 2 docet Christum esse propitiatorem pro peccatis nostris in sanguine suo; sess. 6, c. 7: Causa meritoria iustificationis nostrae est «Iesus Christus, qui, cum essemus inimici, propter nimiam caritatem, qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis iustificationem meruit, et pro nobis Deo Patri satisfecit» (*Denz.* n. 790 794 799). Ergo dubium esse nequit, quin secundum doctrinam catholicam Christus patiendo et moriendo pro peccatis hominum satisfecerit.

137. **Obi. I.** Nemo potest sibi ipsi satisfacere. Atqui etiam secundae personae SS. Trinitatis satisfaciendum erat pro peccatis. Ergo haec persona non potuit satisfacere pro peccatis.

Resp. *Dist. mai.:* Nemo, qui est una persona habens unam naturam, potest sibi satisfacere, *conc. mai.;* neque ille, qui est una quidem persona, sed habet duas naturas rationales, potest secundum unam naturam sibi satisfacere ut offenso secundum alteram naturam, *neg. mai. Conc. min. Dist.*

conseq.: Christus secundum divinitatem non potuit facere opera satisfactoria, *conc. conseq.*; neque secundum humanitatem, *neg. conseq.* Satisfactio proprie per voluntatem Deo praestatur, per alia vero opera eatenus, quatenus a voluntate procedunt. Voluntas autem humana Christi est alia atque voluntas divina. Ergo haec voluntas potuit se Deo subicere ad satisfaciendum pro peccatis et in hunc finem suscipere passionem et mortem. Personalitas Verbi relate ad actiones suas humanas eliciendas se solum habet ut condicio, quae non tollit diversitatem harum actionum ab actionibus divinis. Unde manet distinctio requisita ad satisfaciendum. Praeterea Christus est *duplex persona moralis,* ut Deus et ut repraesentans generis humani. Potest autem fieri, ut quis a seipso, ut est persona publica, aliquid emat, ut est persona privata, vel ut recipiat a seipso ut persona privata vectigal, quod colligit ut persona publica. Simile quid in Christo factum est, qui ut caput generis humani solvit Deo, et etiam sibi ipsi ut Deo, ea, quae ab hominibus Deo debebantur. Hoc utique fieri non potuisset, nisi Christus simul fuisset homo; nam ut Deus non satisfaciebat, sed solum opera per humanam suam naturam facta moraliter dignificabat.

138. *Obi. II.* Iniustum et crudele est pro reo punire innocentem. Atqui Christus erat innocens. Ergo pro hominibus reis puniri non debuit.

Resp. *Transeat totum,* quia Christus proprie punitus non est, etsi interdum quidam Patres sensu minus presso ita loquuntur. Nam poena proprie dicta non infligitur nisi homini reo. Dolores autem vel alia mala physica possunt etiam innocenti inferri ob altiorem finem, ut non raro accidit inter homines. Si vero poena sumitur sensu latiore pro poenalitate, sic distinguenda est obiectio. *Dist. mai.*: Iniustum et crudele est innocentem contra suam voluntatem cogere ad satisfaciendum pro reo, *conc. mai.*; non licet innocenti voluntarie satisfactionem pro reo praestare, *neg. mai. Conc. min. Dist. conseq.*: Christus non debuit contra suam voluntatem cogi ad satisfaciendum pro hominibus, *conc. conseq.*; non debuit Christus voluntarie satisfacere pro hominibus, *neg. conseq.* Et hac voluntate Christi supposita potuit etiam Deus Christo homini mandatum dare satisfaciendi pro hominibus. Dein vero notanda sunt haec: Neque Deus interfecit Christum, neque Christus seipsum interfecit, sed inimici eius eum interfecerunt; Deus autem hoc permisit, et Christus mortem acceptavit, ut hoc modo pro peccatis hominum satisfaceret, et ita divina providentia ex malo permisso maius bonum fecit (cf. *S. Thomas* 3, q. 47, a. 1—3).

139. *Obi. III.* Si Christus pro hominibus satisfecisset, ipsis hominibus non essent imponenda mala, quae sunt poena peccati originalis, quia satisfactione praestita et acceptata cessat ius exigendi poenas. Atqui hominibus imponuntur mala, quae sunt poena peccati originalis. Ergo Christus pro peccato originali non satisfecit.

Resp. *Dist. mai.*: Si Christus satisfecit, homines, qui non renascuntur ex Christo, non amplius subsunt poenae pro peccato originali debitae, *neg. mai.*; qui renascuntur ex Christo, *conc. mai. Dist. min.*: Non renati puniuntur pro peccato originali, *conc. min.*; renati, *neg. min.* Et *neg. conseq.* Videlicet Christus quidem secundum sufficientiam pro omnibus satisfecit. Sed haec satisfactio singulis applicatur, quatenus fiunt membra Christi per baptis-

mum (Mc 16, 16. Io 3, 5). Nam «huius sacramenti effectus est remissio omnis culpae originalis et actualis, omnis quoque poenae, quae pro ipsa culpa debetur» (*Conc. florent.* decr. pro arm.; *Denz.* n. 696). Miseriae autem huius vitae, ut dolores et mors, relinquuntur in iustis, non in poenam peccati per baptismum remissi, sed ut conformentur membra capiti Christo, et ut cum eo patientes, excellentiorem in caelo coronam mereantur. Qui vero post primam iustificationem iterum graviter peccant, iusto Dei iudicio debent aliquas poenas sustinere, quae tamen vim satisfaciendi pro peccato non habent nisi ex satisfactione Christi (cf. *Denz.* n. 904; *S. Thomas* 3, q. 49, a. 3; *Stentrup,* Soteriol. thes. 8).

Obiectiones vero, quas *A. Sabatier* et alii rationalistae movent, sunt tam miserae, ut responso opus non sit, ut si dicunt secundum doctrinam catholicam Deum non potuisse condonare peccatum ex pura caritate, sed eius iram necessario placandam fuisse sanguine et morte, Deum considerari ut hominem nobilem, qui nolit tolerare, ut honor suus laesus inultus maneat; multa alia similia non minus stulta, quae si illi vere homine erudito digna aestimant, non tam refutationem quam commiserationem merentur. Quaedam vide, si placet, apud *Labauche,* Leçons de théol. dogm. I, 340 sqq.

Schol. De acceptatione et valore satisfactionis Christi.

140. a) *Satisfactio Christi, ut sit hominibus efficax in actu secundo, a Deo acceptari debet.* Nam poena pro peccato gravi a Deo statuta est aeterna damnatio. Hanc autem poenam nemo in aliam convertere potest nisi Deus. Praeterea satisfactio a Christo praestita est aliquid peccatori externum, quod eum non immediate iustum reddit, sed est Deo ratio, ut ipse hominem intrinsecus iustificet; ergo acceptatio ex parte Dei requiritur. Deus autem statuit modum, quo satisfactionem acceptare et hominibus applicare vult. Ad quem modum pertinet, ut opera satisfactoria Christi, quamvis quodlibet eorum suffecisset ad redimendum genus humanum, tamen consummanda essent per mortem Christi. Ideo morte Christi dicimur redempti (Rom 5, 10. Hebr 2, 14). Acceptatio autem ex parte Dei nihil aliud erat nisi decretum incarnationis et mortis Christi; eo enim ipso quod Deus Christum ad hunc finem misit, satisfactionem eius acceptavit. Sed quia acceptatio nihil addit ad internum valorem satisfactionis, nominales, ut *Biel* (In 3, dist. 19, q. 1, concl. 3), et plerique scotistae immerito ex eius necessitate concludunt satisfactionem Christi non esse in se condignam ad delenda peccata omnium hominum.

b) Est communissima sententia theologorum *satisfactionem Christi esse condignam et superabundantem* (cf. *S. Thomas* 3, q. 48, a. 2; *Suarez,* De incarn. disp. 4, sect. 3, n. 11 sqq). In *S. Scriptura* sanguis Christi vocatur τιμή (1 Cor 6, 20. 1 Petr 1, 18 sq). Atqui τιμή est pretium condignum. Quare Hebr c. 10 docetur solo illo sacrificio, quod Christus in cruce obtulit, potuisse homines sanctificari, non autem sacrificiis veteris testamenti. Iamvero acceptare potuit Deus etiam haec sacrificia ad remittenda peccata; ergo non in acceptatione sed

in interno valore est essentialis differentia inter sacrificia veteris testamenti et sacrificium Christi, id quod etiam ex expositione S. Pauli manifestum est.

Immo S. Scriptura docet *satisfactionem Christi esse superabundantem.* «Non sicut delictum, ita et donum; si enim unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei et donum in gratia unius hominis Iesu Christi in plures abundavit. Et non sicut per unum peccatum, ita et donum; nam iudicium quidem ex uno in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in iustificationem. Si enim unius delicto mors regnavit per unum, multo magis abundantiam gratiae et donationis et iustitiae accipientes, in vita regnabunt per unum Iesum Christum» (Rom 5, 15 sqq). Haec igitur est excellentia operis Christi, quod in satisfactione Christi multo maior vis erat ad salvandum quam in peccato Adami ad perdendum.

Eadem est doctrina SS. Patrum. S. Prosper: «Contra vulnus originalis peccati . . . verum et potens ac singulare remedium est mors Filii Dei. . . . Quod ergo ad magnitudinem et potentiam pretii, et quod ad unam pertinet causam generis humani, sanguis Christi est redemptio totius mundi» (Contra obi. Vincent. c. 1). *S. Cyrillus Hieros.:* «Non tanta erat peccantium iniquitas, quanta eius, qui nostra gratia moriebatur, iustitia» (Catech. 13, n. 33). *S. Ioannes Chrysost.:* «Multo plura quam debebamus, persolvit Christus, quanto stillam exiguam immensum pelagus excedit» (In Rom. hom. 10, n. 2).

c) Immo secundum plurimorum theologorum sententiam (contradicentibus scotistis) *satisfactio Christi ratione dignitatis moralis est infinita,* quia eo maior est dignitas satisfactionis, quo maior est dignitas satisfacientis personae. Atqui persona Christi est dignitatis infinitae; ergo etiam dignitas satisfactionis eius. Nam licet opera humanitatis Christi in se sint finita, dignitatem moralem accipiunt a persona Christi, et ab eo deificantur; quae quidem dignitas est in eius operibus humanis per modum participationis, et extrinsecus iis accedit, non intrinsecus ea constituit. Unde unum opus humanum Christi tantum valet ad satisfaciendum, quantum omnia, etsi solum omnia simul et per mortem completa offerebantur et acceptabantur ad satisfaciendum. Quod autem opera in se attinet, pertinent ad alias et alias virtutes morales, et hoc sensu sunt diversae bonitatis moralis.

Cum Christus se ipsum obtulerit, persona infinita *obtulit rem infinite dignam.* Nihilominus ratio dignitatis potius repetitur a persona offerente; nam si persona offerens esset finita, ratione rei oblatae infinitae, non esset satisfactio simpliciter infinita. Ita missae sacrificium, in quantum a sacerdote humano offertur, non habet valorem infinitum (cf. *Suarez,* De incarn. disp. 4, sect. 4, n. 29). Neque ideo, quia *pretium* oblatum est infinitum, satisfactio est infinita, quia satisfactio mensuratur secundum dignitatem satisfacientis; «et ipsa satisfactio, qua quis satisfacit sive pro se sive pro alio, pretium quoddam dicitur,

quo se ipsum vel alium redimit a peccato et a poena» (*S. Thomas* 3, q. 48, a. 4).

Clemens VI de hac re ait: Christus totum sanguinem suum pro nobis effudit. «Quantum ergo exinde . . . thesaurum militanti ecclesiae acquisivit, volens suis thesaurizare filiis pius Pater, ut sic sit infinitus thesaurus hominibus, quo qui usi sunt, Dei amicitiae participes sunt effecti» (*Denz.* n. 550).

d) Item plerique theologi docent *Christum vero quodam sensu satisfecisse secundum rigorem iustitiae,* ut Deus ex titulo iustitiae hanc satisfactionem acceptare et propter eam homines a peccato liberare debeat. Non agitur quidem de iustitia commutativa proprie dicta, quasi Deus aliquid acceperit et aequivalentem rem reddere debeat; sed agitur de iustitia distributiva, secundum quam Deus propter satisfactionem et meritum Christi singulis bona supernaturalia distribuit (cf. *Suarez,* De incarn. disp. 4, sect. 4, n. 62 sqq). Supposita enim promissione acceptandi satisfactionem et merita Christi in hunc finem, Deus sibi debet, ut haec ordinatio exsecutioni mandetur. Et quia Deus non simpliciter aliquid promisit, sed postulata prius condigna satisfactione, ultra merum titulum fidelitatis, vera quaedam ratio iustitiae habetur.

Dicitur autem satisfactio Christi esse *secundum rigorem iustitiae,* quatenus Christus ex suis propriis bonis, quorum habebat perfectum dominium, Deo satisfactionem obtulit. Ipsa quidem incarnatio erat opus purae misericordiae Dei, quod nemo mereri potuit, sed Verbum incarnatum plenum dominium habuit actuum suorum humanorum, et per hos actus non minus Deo satisfecit, quam si essent actus personae infinitae a Deo distinctae. Alius homo iustus satisfacit operibus ex gratia factis, et ideo non ex rigore iustitiae; sed Christus satisfecit operibus, quae non ex aliqua gratia sed ex naturali dignitate personae erant infiniti valoris. Etsi hi actus erant Deo debiti ex aliis titulis, hi tituli intactum relinquebant dominium perfectum Christi. Ex hoc autem perfecto dominio pendet ratio iustitiae supposita acceptatione Dei. Deus quodammodo dixit: Si tu praestiteris condignam satisfactionem, ego condonabo peccata. Christus praestitit condignam satisfactionem; ergo Deus ex rigore iustitiae condonat peccata. Sunt quidem theologi, qui hoc negant. Sed hi ad rigorem iustitiae aliquid postulant, quod non est necessarium. Unde tota disputatio est potius de modo loquendi (cf. *Franzelin,* De Verbo incarn. thes. 47; *Stentrup,* Soteriol. thes. 12).

Prop. XVII. Christus generi humano meruit omnes gratias ordinis supernaturalis, sibi vero gloriam corporis et exaltationem nominis.

141. *Stat. quaest.* Meritum a satisfactione eo distinguitur, quod satisfactio creditorem supponit, cui ius reddere vult, meritum autem

est *bonum opus, quo alter debitor constituitur et ad praemium dandum aliquo modo obligatur.* Unum idemque opus potest esse satisfactorium et meritorium: satisfactorium, quatenus reparat iniuriam alteri illatam, meritorium, quatenus est obsequium alteri praestitum, quod acceptatione supposita ab alterius aequitate aut iustitia postulat correspondens praemium. Si ex iustitia redditur praemium, est meritum de condigno; si solum ex aequitate vel decentia, est meritum de congruo. Ceterum quae supra (n. 140) dicta sunt de acceptatione, de valore interno, de rigore iustitiae quoad satisfactionem, etiam valent de merito.

Praemium, quod Christus humano generi meruit, est bona voluntas Dei dandi hominibus omnia, quae ad salutem consequendam pertinent, seu sunt media salutis vel gratiae supernaturales, latissimo sensu acceptae, quas Deus dat propter merita Christi. Sibi ipsi Christus mereri non potuit ea, quae cum incarnatione statim habuit, i. e. neque ipsam incarnationem, neque sanctitatem, neque visionem beatificam, sed potuit mereri ea, quae nondum habuit, i. e. glorificationem corporis, quacum cohaeret perfecta impassibilitas animae, et exaltationem nominis seu manifestationem divinitatis et omnem potestatem in caelo et in terra, vi cuius omnes creaturae ei subiciuntur eiusque gloriam agnoscunt. Thesis est de fide.

142. **Prob. pars I.** *Christus humano generi meruit omnes gratias supernaturales.* Hoc iam propheta praedixerat: «Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longaevum» (Is 53, 10). Christus de se ait: «Pro iis ego sanctifico me ipsum, ut sint et ipsi sanctificati in veritate» (Io 17, 19). Unde «per unius oboeditionem iusti constituentur multi» (Rom 5, 19). «Consummatus factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis aeternae» (Hebr 5, 9).

In specie Christus meruit hominibus a) *gratiam sanctificantem.* «Iustificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem, quae est in Christo Iesu» (Rom 3, 24). *Concilium tridentinum* sess. 6, c. 7: Christus «sua sanctissima passione in ligno crucis nobis iustificationem meruit» (*Denz.* n. 799; cf. 790 820). b) Meruit *gratias actuales.* Deus nos «vocavit vocatione sua sancta, non secundum opera nostra sed secundum propositum suum et gratiam, quae data est nobis in Christo Iesu» (2 Tim 1, 9). Deus «benedixit nos in omni benedictione spirituali in caelestibus in Christo» (Eph 1, 3). Ergo omnia beneficia spiritualia dantur in Christo seu propter merita Christi (cf. Phil 1, 29; Hebr 13, 21). *Concilium tridentinum* sess. 6, c. 5 docet «iustificationis exordium in adultis a Dei per Christum Iesum praeveniente gratia sumendum esse»; sess. 6, c. 16: «Christus Iesus tamquam caput in membra et tamquam vitis in palmites in ipsos iustificatos iugiter virtutem influit, quae virtus bona eorum opera semper antecedit et comitatur et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent» (*Denz.* n. 797 809). c) Christus *meruit electis prae-*

destinationem tam complete sumptam quam incomplete sumptam. Deus «praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum» (Eph 1, 5). Caritate sua, «quae est in Christo Iesu Domino nostro» Deus «quos praescivit, et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus» (Rom 8, 39 29). Itaque tota oeconomia salutis nunc est oeconomia redemptionis (cf. *S. Thomas* 3, q. 24, a. 4).

143. **Prob. pars II.** *Christus sibi meruit gloriam corporis et exaltationem nominis.* Haec quidem ei debebantur titulo unionis hypostaticae. Attamen quia ea actu nondum habebat tempore vitae mortalis, poterat meritum esse novus titulus ea possidendi, et poterat eorum actualis collatio secundum decretum Dei dependere a merito morte consummato. Ita factum est. Nam «nonne haec oportuit pati Christum et ita intrare in gloriam suam?» (Lc 24, 26.) «Humiliavit semetipsum, factus oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis. Propter quod et Deus exaltavit illum, et donavit illi nomen, quod est super omne nomen, ut in nomine Iesu omne genu flectatur caelestium, terrestrium et infernorum, et omnis lingua confiteatur, quia Dominus Iesus Christus in gloria est Dei Patris» (Phil 2, 8 sqq). Cf. Hebr 2, 9; 12, 2; *Stentrup,* Soteriol. thes. 27.

Glorificatio Christi consistit in perfecta beatitudine animae, in descensu ad infernum, in resurrectione a mortuis, in ascensu in caelum, in sessione ad dexteram Patris, in exercitio supremae potestatis iudicialis. Cum supra (n. 70 sqq 82) expositum sit, quid Christo ante mortem defuerit ad perfectam beatitudinem, per se intellegitur, *quomodo anima statim post mortem perfecte beata facta sit.* Videlicet tunc incipiebat beatitudo, quae erat in superiore parte animae, conaturalem suum influxum exercere in totam animam et expulsis omnibus doloribus eam summo gaudio, etiam quoad inferiores actus, implere. De ceteris autem partibus glorificationis quaedam hic addenda sunt.

a) *Glorificatus est Christus per descensum in infernum,* i. e. in «limbum patrum» seu ad domicilium iustorum ante Christum mortuorum, qui nondum poterant in caelum ascendere, quia «nondum propalata erat sanctorum via» (Hebr 9, 8; cf. 10, 20; 11, 13). Ad hos igitur iustos anima Christi per quendam triumphalem ingressum descendit, ut eos tamquam primitias redemptionis participes redderet beatitudinis. Prius descendit in inferiores partes terrae, postea ascendit super omnes caelos, ut omnia impleret gloria sua (Eph 4, 9 sq). Secundum S. Petrum Christus ad hoc descendit, ut animabus eorum, qui tempore Noe increduli fuerant, sed ante mortem ad Deum conversi erant, bonum nuntium redemptionis afferret (1 Petr 3, 18 sqq; 4, 6). Cf. Act 2, 30 sq.

SS. Patrum de hac re doctrina est tam unanimis, ut *S. Augustinus* dicat: «Quis ergo nisi infidelis negaverit fuisse apud inferos Christum?»

(Ep. 164, 2, 3) *S. Irenaeus* ait: «Dominus in ea, quae sunt sub terra, descendit, evangelizans et illis adventum suum, remissione peccatorum exsistente his, qui credunt in eum» (Contra haer. 4, 27, 2). *S. Athanasius:* In morte Christi «corpus pervenit ad sepulchrum, anima vero ad inferos usque penetravit» (De incarn. Dom. n. 13). *S. Leo M.:* «Miror cuiusquam catholici intellegentiam laborare, tamquam incertum sit, an descendente ad inferna Christo, caro eius requieverit in sepulchro» (Ep. 15, 17). Idem profitemur in *Symbolo:* «Descendit ad inferos.» Idem definitum est a conciliis, ut a *Lateranensi IV* (*Denz.* n. 429). Certum igitur est ex Scriptura et traditione Christi animam secundum substantiam descendisse ad receptaculum sanctorum ante Christum mortuorum. Incertum est, num descenderit etiam ad purgatorium et quasdam animas inde liberaverit. Certum etiam est eum ad gehennam non descendisse secundum substantiam sed solum secundum potentiam manifestando damnatis opus redemptionis ad eorum confusionem (cf. *S. Thomas* 3, q. 52; *Suarez,* De mysteriis vitae Christi disp. 43, sect. 2; *Stentrup,* Soteriol. thes. 49—53).

b) *Glorificatus est Christus per resurrectionem.* De resurrectione Christi diximus in tomo I (n. 149 sqq). Pauca hic addenda sunt. Cum Christus resurrectionem suam praedixerit ut argumentum veritatis doctrinae suae (Mt 12, 38 sqq; 20, 19; 27, 63. Mc 10, 34. Lc 11, 29 sq; 18, 33. Io 2, 19 sqq), resurrectio Christi absolute necessaria erat ad stabiliendam fidem christianam. Quare apostolus ait: «Si Christus non resurrexit, inanis est ergo praedicatio nostra, inanis est et fides vestra» (1 Cor 15, 14). Quia dicitur resurrectio facta esse «secundum Scripturas» (1 Cor 15, 4), vaticinia Veteris Testamenti, quae afferuntur ab apostolis, sunt haec: Ps 2 (cf. Act 13, 33), Ps 15 (cf. Act 2, 25 sqq), Is 55, 3 (cf. Act 13, 34), Osee 13, 14 (cf. 1 Cor 15, 54; Hebr 2, 14). «Signum Ionae» ab ipso Christo allegatur locis citatis.

Christus resurrexit virtute propria. «Ego pono animam meam, ut iterum sumam eam; . . . potestatem habeo ponendi eam, et potestatem habeo iterum sumendi eam» (Io 10, 17 sq; cf. 2, 19). Causa quidem principalis resuscitationis erat divinitas, quare resurrectio ut opus potentiae Patri appropriatur (Act 2, 24 sqq; 3, 13 sqq. Gal 1, 1). Anima et corpus solum ut coniuncta cum divinitate possunt dici se ipsa reunivisse.

Quia Christus destinatus erat, ut esset primitiae resurgentium (1 Cor 15, 20 sqq), non poterat fructus redemptionis perfecte applicari hominibus nisi post resurrectionem Christi. Ideo de Christo dicitur: «Qui traditus est propter delicta nostra, et resurrexit propter iustificationem nostram» (Rom 4, 25). Sicut enim mors Christi erat condicio, ut Deus cessaret hominibus irasci propter peccata, ita resurrectio Christi erat condicio, ut fructus passionis Christi generaliter hominibus applicaretur (cf. Io 7, 39). Resurrectio non erat causa meritoria, quia post mortem Christus non iam poterat mereri; erat tamen causa exemplaris

resurrectionis hominum iustorum (cf. Rom 8, 11 29; 1 Cor 15, 49; Phil 3, 20 sq), et aliquo modo etiam dici potest causa efficiens, ut explicat *S. Thomas* (3, q. 56, a. 1). Post resurrectionem Christus quadraginta dies mansit in terra, et saepe discipulis apparuit (Act 1, 3); non tamen constanter, ut antea, cum iis conversatus est, quia «circa resurrectionem duo erant discipulis declaranda, scilicet ipsa veritas resurrectionis et gloria resurgentis. Ad veritatem autem resurrectionis manifestandam sufficit, quod pluries iis apparuit et cum iis familiariter est locutus et comedit et bibit et se iis palpandum praebuit. Ad gloriam autem resurgentis manifestandam noluit continuo conversari cum iis, sicut prius fecerat, ne videretur ad talem vitam resurrexisse, qualem prius habuerat» (*S. Thomas* 3, q. 55, a. 3; cf. *Suarez,* De myst. vitae Christi disp. 59).

c) *Glorificatus est Christus per ascensionem in caelum,* quae narratur Act 1, 9 (cf. Mc 16, 19; Lc 24, 50 sq; Act 1, 34; 3, 21; Eph 4, 8 sqq; Hebr 4, 14; 9, 24; 1 Petr 3, 22). Fidem huius rei profitetur ecclesia in Symbolis. Christus ascendit in caelum secundum humanitatem; nam secundum divinitatem est ubique. Causa principalis ascensionis fuit divinitas, causa autem instrumentalis anima glorificata. Ascensione sua Christus aperuit caelum, in quod ipse primus ingredi debuit, et quo secum duxit animas iustorum mortuorum (Eph 4, 8. Hebr 6, 20; 9, 8 12). Cf. *S. Thomas* 3, q. 57; *Suarez,* De myst. vitae Christi disp. 51.

d) *Glorificatus est Christus per sessionem ad dexteram Patris et per potentiam iudicialem,* sicut in Symbolis confitemur: «Sedet ad dexteram Patris, inde venturus est iudicare vivos et mortuos.» Deus non habet dexteram nisi sensu metaphorico, quatenus sessio ad dexteram principis censetur honor insignis. Itaque ad significandam summam Christi gloriam dicimus eum sedere ad dexteram Patris. Neque sessio intellegitur corporis situs sed firma possessio beatitudinis et supremae potestatis regiae et iudiciariae. Si sessio refertur ad divinitatem Filii, nihil aliud est nisi consubstantialitas cum Patre. De qua re *S. Athanasius* ait: Quid significat illud sedere ad dexteram Patris «nisi germanitatem Filii, ac deitatem Patris eandem quoque esse deitatem Filii?» (Orat. 1 contra arian. n. 61.) Sed Sacra Scriptura refert sessionem ad humanitatem Christi (Mc 16, 19. Rom 8, 34. Eph 1, 20 sqq); similiter plerique SS. Patres (*Suarez,* De myst. vitae Christi disp. 51, sect. 3. *Stentrup,* Soteriol. thes. 70), quia illa sessio est aliquid, quod Christus non accepit nisi post ascensionem; accepit autem tunc manifestationem potestatis excellentiae, qua est supra omnes creaturas. Quare nullus angelus vel beatus dicitur sedere ad dexteram Patris sed solus Christus (cf. *S. Thomas* 3, q. 58, a. 4).

De potestate iudiciali Christi iam diximus in tractatu de Novissimis (II, n. 444 sq). «Neque enim Pater iudicat quemquam, sed omne iudicium dedit Filio» (Io 5, 22). Quamvis haec potestas con-

veniat Christo ratione unionis hypostaticae, meruit tamen eius manifestationem, quae maxima fiet in ultimo iudicio et est pars exaltationis nominis Christi (*S. Thomas* 3, q. 59). De potestate regia Christi statim quaedam dicemus (infra n. 148*c*).

144. *Obi. I.* Christus nobis impetrat gratias in caelo interpellando pro nobis (Rom 8, 34. Hebr 7, 25. 1 Io 2, 1). Atqui haec interpellatio non est meritoria. Ergo ex eo quod propter Christum accipimus gratias, non sequitur Christum meruisse gratias.

Resp. Conc. mai. Dist. min.: Interpellatio caelestis in se non est meritoria, *conc. min.;* non nititur meritis, quae Christus acquisivit pro nobis, *neg. min. Dist. conseq.:* Non sequitur omnem actionem Christi, propter quam dantur hominibus gratiae, esse meritoriam, *conc. conseq.;* dantur hominibus gratiae nulla habita ratione meritorum Christi, *neg. conseq.* Idem valet de aliis actionibus Christi, ut de sacrificio missae et de confectione sacramentorum.

145. *Obi. II.* Causa omnium gratiarum est mors Christi. Atqui mors non est meritoria. Ergo gratiae non dantur propter merita Christi.

Resp. Dist. mai.: Causa omnium gratiarum est Christi mors in fieri, *conc. mai.* secundum explicationem supra (n. 140*a*) datam; est mors in facto esse, *neg. mai. Dist. min.:* Mors in facto esse non est meritoria, *conc. min.;* mors in fieri non est meritoria, *neg. min.* Et *neg. conseq.* Mors in fieri intellegitur passio Christi, libere ab eo acceptata, quatenus ex ea naturaliter mors proveniebat. Mors in facto esse intellegitur status separationis animae et corporis. Solum eo sensu potest mors in facto esse dici causa gratiarum, quatenus divinitas, manens coniuncta cum corpore Christi post separationem animae, effecit, ut ea, quae circa corpus Christi fiebant, essent nobis salutaria. At si communiter loquimur de morte Christi ut causa salutis nostrae, intellegimus mortem in fieri, quae fuit meritoria (cf. *S. Thomas* 3, q. 50, a. 6).

146. *Obi. III.* SS. Patres et summi pontifices dicunt ex latere Christi, post mortem perforato, fluxisse sacramenta et ecclesiam (cf. *Denz.* n. 480). Atqui perforatio lateris Christi non erat meritoria. Ergo causa salutis non sunt merita Christi.

Resp. Dist. mai.: SS. Patres dicunt sacramenta habere efficaciam ex vulnere Christi, *neg. mai.;* dicunt aqua et sanguine fluentibus ex latere Christi significari baptismum et eucharistiam, quae sunt praecipua ecclesiae sacramenta, *conc. mai. Trans. min.* Et *nego consequens et consequentiam.* Ceterum vulnus lateris Christi eo sensu erat meritorium, quod Christus ante mortem illud vulnus praevisum acceptavit et pro salute hominum Patri obtulit.

147. *Obi. IV. Concilium ephesinum* can. 10 docet Christum non obtulisse pro se ipso sacrificium crucis (*Denz.* n. 122). Ergo Christus pro se non meruit.

Resp. Dist. antec.: Concilium loquitur de satisfactione pro peccatis, *conc. antec.;* loquitur de merito, ut distinguitur a satisfactione, *neg. antec.* Et

neg. conseq. Concilium enim diserte addit: «Non enim eguit oblatione, qui peccatum omnino nescivit.»

Schol. De triplici munere Christi.

148. *Potestas excellentiae,* quam Christus homo ut redemptor generis humani habet, est triplex: potestas sacerdotalis, potestas prophetica, potestas regia. Hae tres potestates vocantur *munera Christi,* quatenus Christus homo ad hoc a Deo missus est, ut has potestates in salutem hominum exerceat. Ideo Iesus vocatur Christus seu Messias, i. e. Unctus (cf. Dan 9, 25 sq; Io 1, 41; 4, 25). In vetere testamento legimus unctos sacerdotes (Lev 8, 1 sqq), prophetas, reges (3 Reg 19, 16); quare hi solent vocari christi (1 Reg 12, 3 5; 24, 7. 2 Mach 1, 10 et multis aliis locis). Christus vero novi testamenti unctus non est externa caerimonia sed interna gratia substantiali et habituali (cf. *Phil. Friedrich,* Der Christus-Name, Koeln 1905). — Quaedam de singulis muneribus dicamus:

a) *Christus est summus sacerdos novi testamenti.* Nam ipse docet (Mt 22, 43 sqq. Mc 12, 33 sqq. Lc 20, 41 sqq) de se loqui David in Ps 109, in quo Deus ad Messiam dicit: «Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech.» Quomodo Christus sit sacerdos secundum ordinem Melchisedech, explicatur Hebr 7, 1 sqq, ubi maxime effertur Christi sacerdotium esse aliud et maius quam sacerdotium leviticum, cum sacerdotium leviticum esset solum temporarium et «secundum legem mandati carnalis», Christi autem sacerdotium sit aeternum et «secundum virtutem vitae indissolubilis». In eadem epistula Christus saepe vocatur ἀρχιερεύς (2, 17; 3, 1; 4, 14; 5, 10; 6, 20; 7, 26; 8, 1; 9, 11). Sacerdos autem is est, qui «ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in iis, quae sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis» (Hebr 5, 1). Hostia, quam Christus Deo obtulit non erat alia nisi ipse, qui sanguinem suum fundens pro nobis in cruce, «semel oblatus est ad multorum exhaurienda peccata» (Hebr 9, 11 sqq). «Una enim oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos» (Hebr 10, 14). Eadem est constans doctrina traditionis, quae definita est in conciliis, ut in *Ephesino* can. 10 (*Denz.* n. 122) et in *Tridentino* sess. 22, c. 1 (*Denz.* n. 938). Cf. *S. Thomas* 3, q. 22; *Suarez,* De incarn. disp. 46.

Ex his constat *Christum seipsum obtulisse sacrificium moriendo in cruce.* Negant mortem Christi fuisse sacrificium sociniani et recentes rationalistae; sed inter catholicos nulla de hac re potest esse dubitatio. Nam Christus moriendo dicitur se tradidisse προσφοράν et θυσίαν pro nobis Deo in odorem suavitatis (Eph 5, 2), dicitur ἱλαστήριον nostrum in sanguine suo (Rom 3, 25), dicitur factus peccatum pro nobis (2 Cor 5, 21), dicitur pascha pro nobis immolatum (1 Cor 5, 7). Atqui hi sunt termini, quibus apud iudaeos significabatur verum et proprie dictum sacrificium (e. g. Nm 5, 8. Lv 16, 27. Ez 44, 27). Idem inde

efficitur, quod Christus dicitur agnus, qui tollit peccatum mundi, cuius sanguine redempti sumus (Io 1, 29. Apc 5, 6. 1 Petr 1, 18). De epistula ad hebraeos iam diximus.

Inter SS. Patres e. g. *S. Athanasius* ait: Verbum caro factum est, «ut quid ad offerendum tamquam pontifex habens, se ipsum offerret Patri, omniumque peccata proprio ablueret sanguine» (Orat. 2 contra arian. n. 7). *S. Augustinus:* «Christus Iesus, cum in forma Dei sacrificium cum Patre sumat, . . . tamen in forma servi sacrificium maluit esse quam sumere. . . . Per hoc et sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio» (De civ. Dei 10, 20). Similiter alii Patres, et theologi unanimiter, ut *S. Thomas* (3, q. 22) et *Suarez* (De incarn. disp. 46, sect. 1). Item concilia locis iam citatis.

Sacrificium est sensibilis oblatio rei substantialis per aliquam eius immutationem Deo a legitimo ministro et legitimo modo facta ad significandam agnitionem supremae maiestatis divinae. In sacrificio crucis res substantialis est homo Christus Iesus; materia proxima seu immutatio consistit in morte libere suscepta; sacerdos est ipse homo Iesus; oblatio seu forma est actus voluntatis, sensibiliter manifestatus, qua Christus ut minister a Deo constitutus secundum modum a Deo praeordinatum, mortem libere subiit ad Deum glorificandum et ad homines salvandos (cf. Hebr 9, 14). Quia Christus obtulit hoc sacrificium pro expiatione peccatorum, sacrificium est propitiatorium, quod Christus pro se offerre non potuit.

Christus etiam in sacrificio missae est sacerdos principalis (*Denz.* n. 940); ergo saltem usque ad finem mundi munus sacerdotale exercebit; et consequenter sacerdotium eius eatenus saltem est *aeternum,* quatenus nulli umquam alii sacerdotes in eius locum succedent. Sed post consummationem saeculi haec functio sacerdotalis cessabit. Aliae autem functiones sacerdotales manebunt, quatenus Christus ut caput ecclesiae in aeternum laudabit et glorificabit Deum, et sacrificium olim factum per internos affectus renovabit et Deo offeret. Quidam etiam theologi loquuntur de sacrificio caelesti, quod Christus in aeternum Deo offeret. Censent enim sacrificium proprie consistere in interno actu subiectionis erga Deum, extrinsecus manifestato. Tales autem actus Christus in aeternum ponet. At haec admitti nequeunt; nam actus internus virtutis, etiam extrinsecus manifestatus, non est sacrificium sensu proprio, quo loquuntur S. Scriptura (e. g. Hebr 5, 1; 8, 3), Patres, theologi, concilia (*Denz.* n. 938 sqq). Christus unica oblatione crucis pro omnibus peccatis satisfecit et consummavit in sempiternum sanctificatos (Hebr 10, 14), in caelo autem est «semper vivens ad interpellandum pro nobis» (Hebr 7, 25).

b) *Christus est summus propheta.* Propheta enim est, qui a Deo missus loquitur ad homines nomine Dei. Hoc autem est munus Christi. «Mea doctrina non est mea sed eius, qui misit me» (Io 7, 16). «Ex me ipso non sum locutus, sed qui misit me Pater, ipse mihi mandatum

dedit, quid dicam et quid loquar» (Io 12, 49). In Vetere Testamento Deus ad Moysen dixit: «Prophetam suscitabo iis de medio fratrum suorum similem tui» (Dt 18, 18). Quae verba principaliter pertinent ad Christum, ut constat ex Novo Testamento (Io 1, 45; 5, 45 sqq; 6, 14. Act 3, 22 sqq). Christus testatur (Lc 4, 21) de se dicta esse Is 61, 1 sq: «Spiritus Domini super me, eo quod unxerit Dominus me, ad annuntiandum mansuetis misit me. . . .» Dixit se esse maiorem omnibus prophetis, cum ipse solus annuntiet, quae viderit apud Deum (Io 3, 11). Ipse est lux mundi (Io 8, 12; 9, 5; 12, 46), ipse via, veritas et vita (Io 14, 6). Ipse obligat omnes homines ad amplectendam doctrinam suam. «Euntes docete omnes gentes...» (Mt 28, 19 sqq). «Qui crediderit et baptizatus fuerit salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur...» (Mc 16, 16 sqq). Cf. 2 Thess 1, 8 sq; Hebr 12, 25 sqq. Quia ut Deus-homo potestatem docendi habebat excellentissimo modo, potuit hanc potestatem communicare cum quibuscumque voluit. Usus est hac potestate instituendo magisterium apostolicum, usque ad finem mundi perseveraturum (Mt 28, 20).

c) *Christus homo est rex excellentissimo modo,* sicut ipse de se ait: «Rex sum ego» (Io 18, 37). «Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra» (Mt 28, 18). De Christo dictum est in Ps 2: «Ego constitutus sum rex ab eo super Sion montem sanctum eius. . . . Postula a me et dabo tibi gentes hereditatem tuam et possessionem tuam terminos terrae» (v. 6 et 8; cf. Act 4, 25 sqq; 13, 33; Hebr 1, 5). Alia, quae de Christo rege prophetata sunt, leguntur Ps 44 et 109 (cf. Mt 22, 42 sqq; Lc 20, 41 sqq; Hebr 7, 17), Is 9, 6 sqq; Dn 7, 13 sqq. «Regnabit in aeternum, et regni eius non erit finis» (Lc 1, 32 sq).

Regnum Christi est regnum spirituale. «Regnum meum non est de hoc mundo» (Io 18, 36). Haec indoles spiritualis regni messianici iam praedicta erat in Vetere Testamento (Is 49, 7; 60, 18 21. Ier 23, 5 sqq. Ez 37, 21. Mich 4, 1 sqq. Zach 2, 11). In hoc regnum homines intrant per paenitentiam, fidem, baptismum (Mt 3, 3. Io 3, 3 5 16); eius insignia sunt paupertas secundum spiritum, mansuetudo, fames et sitis iustitiae (Mt 5, 1 sqq); in hoc regno omnes debent abnegare seipsos et crucem portare post Christum, ut hoc modo cum eo perveniant ad vitam aeternam (Mt 10, 37 sqq).

Christus in regno suo habet supremam *potestatem legislativam,* quam ostendit e. g. in sermone in monte habito. Saepe inculcat mandata sua esse servanda (Mt 28, 20. Io 14, 15; 15, 10 14). *Concilium tridentinum* definivit: «S. q. d. Christum Iesum a Deo hominibus datum fuisse ut redemptorem, cui fidant, non etiam ut legislatorem, cui oboediant, A. S.» (*Denz.* n. 831). Dein Christus rex habet *supremam potestatem iudicialem.* «Neque enim Pater iudicat quemquam, sed omne iudicium dedit Filio» (Io 5, 22). Tertio Christus habet supremam *potestatem exsecutivam,* quia imperio oris eius omnia oboediunt, sicut in ultimo iudicio dicet iustis: «Venite, benedicti», damnatis autem: «Re-

cedite a me, maledicti»; et statim fiet: «Et ibunt hi in supplicium aeternum, iusti autem in vitam aeternam» (Mt 25, 34 sqq). Cf. 2 Thess 1, 7 sqq; Apc 1, 17 sq.

Christus ut Deus habet *supremam potestatem temporalem.* Num etiam ut homo potestatem temporalem directam acceperit a Deo, disputant theologi. Negat e. g. *Bellarminus* (De rom. pont. 5, 4), affirmat *Suarez* (De incarn. disp. 48, sect. 2, n. 7). Certum est Christum non exercuisse iurisdictionem temporalem dando regibus vel populis leges politicas, neque actuale dominium rerum temporalium habuisse, sed fuisse pauperem et prius labore manuum victum acquisivisse, dein vero tempore vitae publicae eleemosynis victitasse ad docendam vilitatem rerum temporalium, quae pro nihilo habentur a Rege aeternae gloriae.

TRACTATUS II.

DE BEATA VIRGINE MARIA ET DE CULTU SANCTORUM.

PARS I.

DE BEATA VIRGINE MARIA.

Cf. *S. Thomas* 3, q. 27 sqq; *Suarez,* De mysteriis vitae Christi; *B. Petrus Canisius,* De Maria Virgine incomparabili et Dei genetrice; *I. Bucceroni,* Commentarii de B. V. Maria[4], Romae 1896; *J. B. Terrien,* La Mère de Dieu et la mère des hommes[2], Paris 1900 sqq; *Scheeben,* Dogmatik III, § 274 sqq; *Pohle,* Lehrbuch der Dogmatik II[5] 255 sqq; *J. Souben,* Le Verbe incarné[2] 121 sqq; *I. Muncunill,* De Verbi divini incarnatione 523 sqq.

Prop. XVIII. Maria sensu proprio est Dei genetrix.

149. ***Stat. quaest.*** Post Christum inter omnes creaturas excellentissima est mater eius, beatissima virgo Maria, cuius singulares praerogativae intime cohaerent cum eius ad Christum relatione; immo omnes fundamentum habent in divina eius maternitate. Quare ante omnia stabiliendum est dogma ab ecclesia catholica semper praedicatum et saepius definitum, beatam virginem Mariam sensu proprio, non sensu aliquo latiore tantum et improprio, esse Dei genetricem, quia sensu proprio genuit Deum non secundum divinam sed secundum humanam eius naturam.

Beatam virginem Mariam esse vere Dei genetricem negarunt illi, qui Christum vel vere Deum, vel vere hominem esse negabant (supra n. 4 14). Maxime vero *Nestorius* (supra n. 21 *c*) doctrinam catholicam impugnavit, qui quia negabat unitatem physicam Christi, consequenter docebat e Maria natum non esse nisi hominem Iesum. Quae haeresis damnata est in *concilio ephesino* a. 431. Nostra aetate omnes illi, qui negant Christum esse vere Deum, etiam negant Mariam esse vere Dei genetricem.

150. ***Arg.*** *1.* **Ex S. Scriptura.**

A S. Elisabeth, «repleta Spiritu Sancto», Maria vocatur «mater Domini mei» (Lc 1, 43). Angelus ad Mariam ait: «Quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei» (Lc 1, 35). Christus est Filius Dei, «qui factus est ei ex semine David secundum carnem» (Rom 1, 3).

«Misit Deus Filium suum factum ex muliere» (Gal 4, 4). Ergo Filius Dei natus est ex Maria. Atqui Filius Dei sensu proprio est Deus (supra n. 5 sqq). Ergo Maria sensu proprio est mater Dei.

151. *Arg. 2.* **Ex SS. Patribus.**

Iam ante concilium ephesinum SS. Patres docuerunt Deum ex Maria natum esse, ut *S. Ignatius M.* (supra n. 23 *a*). *Tertullianus* dicit se ex apostolica traditione hanc doctrinam accepisse: «Concepit virgo et peperit Emmanuelem, Nobiscum Deum. Haec est nativitas nova, dum homo nascitur in Deo, in quo homine Deus natus est» (De carne Christi c. 3). Ideo Patres beatam virginem vocabant Deiparam, *θεοτόκον*. *S. Athanasius:* Agnoscimus Filium Dei «assumpta carne de virgine Dei genetrice Maria hominem esse factum» (Orat. 3 contra arian. n. 29). *S. Gregorius Naz.:* «Si quis non Dei genetricem Mariam suscipit, separatus a divinitate sit» (Ep. 101, 1). Quare *S. Cyrillus Alex.* de Nestorio scribit: «Contempta traditione eorum, qui orbem terrarum sacra mysteria docuerunt, . . . sanctam virginem Deiparam esse negat, sed potius Christum sive hominem peperisse, aliaque his affinia, perquam absurda ac stupida rectis ac puris universalis ecclesiae dogmatibus inferens» (Quod unus sit Christus; *M* PG 75, 1257). Etiam *Ioannes Antiochenus* (Ep. 1 ad Nestor.) et *Theodoretus Cyrensis* (Haeret. fab. 4, 12) testantur appellationem Deiparae apud priscos Patres in usu fuisse. A Patribus latinis Maria vocatur aut «Dei genetrix», ut a *S. Hieronymo* (Ep. 9, 14), aut «Mater Dei», ut a *S. Ambrosio* (De virgin. 2, 2). Haec altera appellatio facta est communissima in ecclesia latina.

152. *Arg. 3.* **Ex definitionibus ecclesiae.**

In *concilio ephesino* (a. 431) primus anathematismus contra Nestorium hic est: «Si quis non confitetur Deum esse veraciter Emmanuel, et propterea Dei genetricem sanctam virginem (peperit enim secundum carnem carnem factum Dei Verbum), A. S.» (*Denz.* n. 113). *Concilium chalcedonense* profitetur Christum «ante saecula quidem de Patre genitum secundum deitatem, in novissimis autem diebus eundem . . . ex Maria virgine Dei genetrice secundum humanitatem» (*Denz.* n. 148). *Concilium constantinopolitanum II* damnat eum, qui «abusive [i. e. improprie] et non vere Dei genetricem dicit sanctam gloriosam semper virginem Mariam» (*Denz.* n. 218; cf. 256 290). Etiam in Symbolis ecclesia, profitens «Filium Dei unigenitum . . . incarnatum ex Maria virgine», docet Mariam esse matrem Dei.

153. *Arg. 4.* **Ex ratione.**

Generari est suppositorum. Atqui suppositum, quod Maria generavit, est Deus. Ergo Maria generavit Deum et est mater Dei.

In aliis hominibus matres facultate generativa subministrant et disponunt materiam corporis humani, quacum Deus coniungit animam in unitatem personae; et sic concipiendo et pariendo fiunt matres personarum humanarum. Maria autem sub miraculoso influxu Spiritus Sancti subministravit et disposuit materiam, quacum Deus non animam tantum humanam sed etiam divinitatem coniunxit in unitatem unius personae divinae; et sic Maria facta est mater personae divinae, in quantum haec persona concepta et nata est secundum humanam naturam ex Maria virgine. «Solum enim sic negari posset beatam virginem esse matrem Dei, si vel humanitas prius fuisset subiecta conceptioni et nativitati, quam homo ille fuisset Filius Dei, sicut Photinus posuit; vel humanitas non esset assumpta in unitatem personae vel hypostasis Verbi Dei, sicut posuit Nestorius. Utrumque autem horum est erroneum. Unde haereticum est negare beatam virginem esse matrem Dei» (*S. Thomas* 3, q. 35, a. 4).

154. **Obi. I.** Mater dando filio naturam fit eius mater. Atqui Maria non dedit Iesu naturam divinam. Ergo Maria non est mater Dei.

Resp. *Conc. mai. Dist. min.:* Maria non dedit Iesu naturam divinam, et hoc non requiritur, ut sit eius mater, *conc. min.;* non dedit Iesu, qui est Deus, naturam humanam, vel hoc non sufficit, ut sit mater Dei, *neg. min. Dist. conseq.:* Maria non est mater Dei secundum eius divinam naturam, *conc. conseq.;* non est mater Dei secundum eius humanam naturam, *neg. conseq.* Si Christus esset Deus tantum, Maria non posset esse eius mater; sed quia est Deus et homo, Maria est eius mater, quia eum generavit secundum humanam eius naturam.

155. **Obi. II.** Natura humana prius exstitit, quam coniuncta est cum Verbo. Ergo beata virgo concipiendo hanc naturam, facta est mater hominis, non Dei.

Resp. *Dist. antec.:* Natura humana Christi prius tempore exstitit, et dein coniuncta est cum Verbo, *neg. antec.;* natura humana secundum logicum conceptum prius est et dein coniungitur, *conc. antec. Dist. conseq.:* Beata virgo non esset mater Dei, si prius tempore concepisset purum hominem, qui postea coniunctus esset cum divinitate, *conc. conseq.;* non est mater Dei, quamvis is, quem concepit, statim fuerit Deus, *neg. conseq.* Logica autem illa prioritas nihil attinet ad quaestionem, num Maria sit mater Dei, quia maternitas constituitur physica causalitate.

156. **Obi. III.** Maternitas et filiatio indicant relationem realem mutuam et inseparabilem. Atqui in Deo non potest esse relatio realis ad extra. Ergo neque Deus potest esse filius Mariae, neque Maria potest esse mater Dei.

Resp. *Conc. mai. Dist. min.:* In eo, qui est Deus, non potest esse relatio realis ad extra secundum naturam divinam, *conc. min.;* in natura humana, quam habet praeter divinam, non potest esse relatio realis ad extra, *neg. min. Dist. conseq.:* Deus non potest esse filius Mariae secundum naturam divinam, *conc. conseq.;* non potest esse filius Mariae secundum naturam humanam, *neg. conseq.*

Filiatio est denominatio personalis, Christus autem una est persona. Ergo «non potest in Christo esse aliqua filiatio, nisi quae sit in hypostasi aeterna . . . et ideo filiatio, qua Christus refertur ad matrem, non potest esse realis relatio sed solum secundum rationem». Nihilominus relatio Christi ut filii ad Mariam ut matrem supponit aliquam relationem realem humanae Christi naturae ad matrem, quatenus haec natura realiter producta est ex matre. Neque tamen ideo humana Christi natura est subiectum filiationis, «quia haec relatio directe respicit personam», sed est ratio nativitatis temporalis. Unde recte dicitur Christus habere duas nativitates, unam aeternam, qua Deus processit ex Deo; alteram temporalem, qua homo processit ex homine (*S. Thomas* 3, q. 35, a. 5). Est tamen de hac re diversa locutio theologorum. Nam etsi Christus est unus tantum filius, sicut est una persona, potest nihilominus recte dici habere duas filiationes, praeter divinam etiam humanam, si hoc ita explicatur: Est persona habens naturam humanam, quam recepit ex matre.

157. **Coroll. 1.** *Ergo dignitas beatae virginis Mariae tanta est, ut inter puras creaturas maior cogitari non possit.* Nam «beata virgo ex hoc, quod est mater Dei, habet quandam dignitatem infinitam ex bono infinito, quod est Deus, et ex hac parte non potest aliquid melius fieri, sicut non potest aliquid melius esse Deo» (*S. Thomas* 1, q. 25, a. 6 ad 4). Fundamentum igitur huius dignitatis est maternitas, qua beata virgo Deum generavit hominem. Unde ei «maxima reverentia debetur ex affinitate, quam habet ad Deum» (2, 2, q. 103, a. 4 ad 2). Hac quidem dignitate beata virgo non est formaliter sanctificata, quemadmodum humana Christi natura formaliter sanctificata est unione hypostatica (supra n. 88), quia beata virgo mansit hypostatis distincta a Filio suo; sed maternitas est quasi radicalis sanctificatio, quatenus est titulus, ob quem summa sanctitate ornari debuit. Hoc modo excedit haec maternitas omnem gratiam sanctificationis et glorificationis aliorum hominum, quia virtualiter includit maiorem gratiam et maiorem gloriam, de qua re in bulla *Pii IX* «Ineffabilis Deus» haec dicuntur: Deus matrem Filii sui «longe ante omnes angelicos spiritus cunctosque sanctos caelestium omnium charismatum copia, de thesauro divinitatis deprompta, ita mirifice cumulavit, ut ipsa ab omni prorsus peccati labe semper libera ac tota pulchra ac perfecta eam innocentiae et sanctitatis plenitudinem prae se ferret, qua maior sub Deo nullatenus intellegitur, et quam praeter Deum nemo assequi cogitando potest.» Minus tamen donum est maternitas beatae virginis quam gratia adoptionis et glorificationis, si illa ab hac separata consideratur, quia iungi cum Deo fine ultimo melius est quam physice concurrere ad temporalem nativitatem Dei. Quare Christus mulieri exclamanti: «Beatus venter, qui te portavit», respondit: «Quinimmo beati, qui audiunt verbum Dei et custodiunt illud» (Lc 11, 27 sq). Et SS. Patres docent Mariam beatiorem fuisse concipiendo mente quam ventre (*Suarez,* De myst. vitae Christi disp. 1, sect. 2, n. 3).

158. **Coroll. 2.** *Maria mater Dei simul moraliter est mater omnium hominum, maxime fidelium*, quam ecclesia invocat: «Monstra te esse matrem.» Est autem mater nostra: a) titulo matris Christi, qui est frater noster primogenitus (Rom 8, 29), et cuius corpus et membra sumus (1 Cor 12, 27); b) titulo cooperationis ad nostram salutem, quia consensit, ut Christus salus nostra ex se nasceretur et pro nobis moreretur; c) titulo sollicitudinis de salute nostra; d) titulo hereditatis, quia a Filio suo in cruce pendente nos omnes in persona Ioannis accepit filios spirituales, ut ait *Leo XIII* in encyclica «Adiutricem populi christiani» die 5 Sept. 1895: «Eximiae in nos caritatis Christi mysterium ex eo quoque luculenter proditur, quod moriens matrem ille suam Ioanni discipulo matrem voluit relictam testamento memori: ‚Ecce filius tuus.' In Ioanne autem, quod perpetuo sensit ecclesia, designavit Christus personam humani generis, eorum imprimis, qui sibi ex fide adhaerescerent.»

Prop. XIX. Beata virgo Maria a primo instanti vitae suae ex singulari Dei privilegio intuitu meritorum Christi immunis praeservata est ab originali peccato.

159. **Stat. quaest.** a) Post peccatum Adami praevisum decrevit Deus per Christum redimere homines a peccato (supra 128 sqq) redemptosque ad vitam aeternam praedestinare. Quia vero opus redemptionis supponit nativitatem redemptoris ex matre, beata virgo recte dicitur *praedestinata mater Christi* ante praedestinationem omnis purae creaturae. Quo sensu ecclesia ad beatam virginem applicat ea, quae in libris sapientialibus de aeterna Sapientia dicuntur (e. g. Eccli 24, 5 sqq). Simul quoque cum Filio suo *beata virgo prophetice annuntiata est* tum prophetiis verbalibus, ut Gn 3, 15; Is 7, 10 sqq; 11, 1; Ier 31, 22; Mich 5, 2 sq; tum prophetiis realibus seu typis, ut Evae, Deborae, Iudith, Esther, paradisi, terrae promissae, rubi ardentis (Ex c. 3, 2), velleris Gedeonis (Iud 6, 37), arcae foederis, scalae Iacob (Gen 28, 12). De his typis cf. *Laur. Janssens,* Sum. theol. V, 4 sqq. Tandem quando venit plenitudo temporum, beata virgo in mundum inducta est singulari Dei beneficio a peccato originali immunis.

b) Peccatum originale consistit in privatione gratiae sanctificantis, peccato Adami perditae (II, n. 341 sqq). Beata igitur virgo Maria dicitur immunis a peccato originali, quia anima eius numquam fuit privata gratia sanctificante, sed inde a primo instanti exsistentiae suae gratia ornata erat. Haec vocatur *immaculata conceptio.*

Cum ex lege Dei omnes homines, ex Adamo seminaliter descendentes, subiecti sint peccato originali, immaculata conceptio, i. e. animae in statu gratiae creatio et cum corpore coniunctio, est *privilegium,* quia privilegium est exceptio a lege universali et onerosa. Est etiam *singulare* privilegium, quia soli beatae virgini concessum est.

c) Nihilominus *beata virgo redempta est* per Christum redemptione praeservativa; nam ob sola futura merita Christi Deus praeservavit eam a peccato originali, quod Maria vi nativitatis ex Adamo non minus debuit incurrere quam ceteri homines. Ideo dicitur habuisse *debitum* incurrendi peccatum originale. Et plurimi quidem theologi docent fuisse debitum *proximum,* i. e., beatam virginem fuisse subiectam legi universali, qua omnes posteri Adami privandi erant gratia sanctificante, sed exemptam fuisse ab applicatione legis. Ita e. g. *Suarez,* De peccatis et vitiis disp. 9, sect. 4, n. 10 sq; De myst. vitae Christi disp. 3, sect. 2. Pauci tamen alii, ut *Wirceburgenses,* De peccato n. 126 sqq, censent beatam virginem non solum ab applicatione legis sed ab ipsa lege fuisse exemptam et habuisse solum debitum *remotum* contrahendi peccatum originale. Dummodo concedatur exemptionem factam esse intuitu meritorum Christi, utraque sententia admitti potest; sed prior est probabilior tum propter auctoritatem theologorum, tum quia in ea facilius explicatur influxus meritorum Christi in exemptionem.

Thesis a Pio IX definita est. Ante hanc definitionem per multa saecula libere disputabatur, quia non erat in explicita professione ecclesiae, sed implicite in aliis principiis revelatis continebatur, maxime in traditione.

160. *Arg. 1.* **Ex S. Scriptura, illustrata per traditionem.**

a) In protoevangelio (Gn 3, 15) praedicuntur inimicitiae inter mulierem et serpentem et perfecta victoria de serpente per semen mulieris. Praeterea constans est traditio, mulierem ibi indicatam esse Mariam, serpentem vero diabolum, qui perfecte vincatur per semen mulieris, i. e. per Christum. Ita *S. Iustinus* (Dialog. cum Tryphone n. 100), *S. Irenaeus* (Contra haer. 3, 22 sq; 5, 21), *S. Cyprianus* (Testim. contra iudaeos 2, 9), *S. Epiphanius* (Haer. 78), *S. Leo M.* (Sermo 22, 1), alii multi. Etiam *Pius IX* in bulla «Ineffabilis Deus» dicit secundum Patres et scriptores ecclesiasticos illo vaticinio praemonstratos esse Christum et beatissimam eius matrem, «ac simul ipsissimas utriusque contra diabolum inimicitias insigniter expressas». Unde concludit: Sicut Christus perfecte diabolum vicit, «sic sanctissima virgo, artissimo et indissolubili vinculo cum eo coniuncta, una cum illo et per illum, sempiternas contra venenosum serpentem inimicitias exercens ac de ipso plenissime triumphans, illius caput immaculato pede contrivit». Itaque vis argumenti in eo est, quod Christi et virginis in diabolum inimicitiae et de eo victoria describuntur ut una perfecta pugna et victoria. Non autem fuisset perfecta victoria, si ipsa illa mulier fuisset superata a diabolo et ei per peccatum subiecta. Ergo Maria numquam per peccatum fuit in potestate diaboli.

b) In eadem bulla salutatio angelica: «Ave, gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus» (Lc 1, 28), et verba Elisabeth:

«Benedicta tu inter mulieres, et benedictus fructus ventris tui» (Lc 1, 42), ita explicantur: «Cum ipsi Patres ecclesiaeque scriptores animo menteque reputarent beatam virginem ab angelo Gabriele, sublimissimam Dei matris dignitatem ei annuntiante, ipsius Dei nomine et iussu gratia plenam fuisse nuncupatam, docuerunt hac singulari sollemnique salutatione, numquam alias audita, ostendi Deiparam fuisse omnium divinarum gratiarum sedem omnibusque divini Spiritus charismatibus ornatam, immo eorundem charismatum infinitum prope thesaurum abyssumque inexhaustam, adeo ut, numquam maledicto obnoxia et una cum Filio perpetuae benedictionis particeps, ab Elisabeth, divino acta Spiritu, audire meruerit: Benedicta tu inter mulieres et benedictus fructus ventris tui.»

Argumentum non simpliciter inde petitur, quod beata virgo dicitur gratia plena, *κεχαριτωμένη*, quia idem etiam de aliis hominibus dici potest (cf. e. g. Act 6, 8; Eph 1, 6); sed aliud est, quod beata virgo ab angelo Dei nomine hoc modo salutatur propter intimam relationem, quam habet ad fructum ventris sui. Hinc enim patet Mariam singulari plane modo esse gratia plenam, quia hoc decet matrem Dei, in qua omnia semper sanctitate eminere debebant (cf. *Palmieri,* De Deo creante thes. 87).

161. *Arg. 2.* Ex festo conceptionis virginis Mariae.

Iam multo ante definitionem huius dogmatis celebrabatur in ecclesia festum conceptionis beatae virginis. Atqui ecclesia non celebrat festa nisi de sanctis. Ergo erat persuasio ecclesiae beatam virginem iam fuisse sanctam, quando in utero concipiebatur. Saltem inde a saeculo VII hoc festum in multis ecclesiis orientalibus celebrabatur. In ecclesiis occidentalibus festum conceptionis, distinctum a festo nativitatis, inde saltem a saeculo XII celebrari coeptum et inde a saeculo XVI universale factum est.

Ideam autem huius festi iam scriptores saeculi VIII explicant. Ita *S. Andreas Cretensis:* «Hodie constructum est templum creatum per creatorem rerum omnium. . . . Hodie Adam volens offerre pro nobis et de nobis primitias Domino, elegit tamquam primitias Mariam, quae ex toto fermento numquam fermentata est. . . . Hodie natura humana, quae olim bona et pura formata erat, recipit donum primae creationis divinae» (Orat. in nativ. Deiparae; *M* PG 97, 810). *S. Ioannes Damasc.:* «O Ioachim et Annae sacratissima filia, quae principatibus et potestatibus ignitisque maligni telis latuisti, quae in Spiritus Sancti thalamo versata es et sine macula custodita, ut sponsa et natura mater Dei esses» (In nativ. Deip. orat. 1, n. 7). Similiter alii. Plura de hoc festo vide apud *Passaglia* (De immaculato conceptu III, n. 1606 sqq), *Ant. Ballerini* (Sylloge monumentorum ad myster. immac. concept. spectantium I), *Malou* (De l'immac. concept. c. 10).

162. *Arg. 3.* **Ex doctrina SS. Patrum.**

a) Quidam Patres satis diserte indicant in beata virgine nullam umquam fuisse labem peccati. *S. Ephraem* Christum alloquitur: «Tu revera et mater tua soli estis, qui omnino omni ex parte pulchri estis; in te enim, Domine, nulla est labes, nec ulla in matre tua macula» (Carmina nisibena, ed. *Bickell,* 122). Comparat Mariam cum Eva nondum lapsa: «Duae innocentes, duae simplices, Maria et Eva, sibi quidem prorsus aequales factae erant; postea vero altera facta est causa mortis, altera vitae nostrae» (Opera syr. II, 327). *S. Ambrosius* vocat Mariam «virginem per gratiam ab omni integram labe peccati» (In Ps. 118, sermo 22, 30). *S. Augustinus* ait: «Excepta itaque sancta virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem: unde enim scimus, quod ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum?... Hac ergo virgine excepta, si omnes illos sanctos et sanctas, cum hic viverent, congregare possemus et interrogare, utrum essent sine peccato, quid fuisse responsuros putamus? . . . Nonne una voce clamassent: Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, nos ipsos decipimus, et veritas in nobis non est?» (De nat. et grat. 36, 42.) His universaliter dictis simul cum ratione addita: «propter honorem Domini», excluditur omne peccatum a Maria, non actuale tantum, de quo ibi proxime sermo est, sed etiam originale, idque eo magis, quia secundum S. Augustinum nemo potest vitare omne peccatum actuale, qui conceptus est in peccato originali (Contra Iul. 5, 15, 57). Quare Iuliano obicienti: «Tu ipsam Mariam diabolo nascendi condicione transcribis», respondet: «Non transcribimus diabolo Mariam condicione nascendi» (Contra Iul. op. imperf. 4, 122).

b) Alio modo SS. Patres immaculatam conceptionem implicite docent, quatenus ita efferunt sanctitatem et puritatem beatae virginis, ut dicant eam, puriorem omnibus sanctis hominibus et angelis, esse quasi ipsam innocentiam et sanctitatem. Talium dictorum ingentem multitudinem collegit *Passaglia* in tomum primum operis «De immaculato conceptu». Atqui haec dicta toties repetita non essent vera, si beata virgo aliquando incurrisset peccatum originale. Audiatur e. g. *S. Sophronius,* qui ita alloquitur beatam virginem: «Quisnam tuum eloqui splendorem poterit? Quisnam portentum, quod ipsa es, enarrare verbis audeat? . . . Tu hominum ornasti naturam. Tu angelorum ordines superasti. . . . Tu denique omnem creaturam longe transgressa es; quippe quae prae omni creatura enituisti puritate» (Sermo 2 in Deip. annunt. n. 18; *M* PG 87c, 3238). *S. Tarasius:* «O puella immaculata, o virgo impolluta, o mulierum ornamentum, filiarum nitor. . . . Te honoro agnam immaculatam, te praedico gratia plenam, te cano novum caelum mox futuram» (In Deip. praesent. n. 9; *M* PG 98, 1490 sq).

163. *Arg. 4.* **Ex progressu disputationis de immaculata conceptione.**

a) Quando orta est theologia scholastica, primi et principales doctores coeperunt disputare contra immaculatam Mariae conceptionem. Ita iam *S. Anselmus* (Cur Deus homo 2, 16), ita *Alexander Halensis* (Sum. 3, q. 9, membr. 2), ita *S. Bonaventura* (In 3, dist. 3, a. 1, q. 2), ita *S. Thomas* (3, q. 27, a. 2) et post eum tota fere schola thomistarum et generatim «doctores sollemnes». Ratio impugnationis erat duplex: 1. Beata Virgo redempta est a Christo. Atqui si fuisset sine peccato originali, non indiguisset redemptione. Ergo habuit peccatum originale. 2. A quibusdam male explicabatur ratio immaculatae conceptionis, quasi haec constaret in liberatione carnis Mariae ab aliqua mala qualitate, vel in infusione bonae qualitatis, ut ex coniunctione animae cum tali carne non oriretur concupiscentia. Contra tales falsos conceptus imprimis pugnabant veteres theologi, ut patet ex loco citato S. Thomae. Haec igitur altera difficultas removenda erat exponendo rectum conceptum peccati originalis et sanctificationis; idque illi theologi bene praestiterunt. Remanebat autem prior illa difficultas ex universalitate redemptionis.

b) Venit *Scotus* et solvit hanc difficultatem, distinguens inter redemptionem liberativam et redemptionem praeservativam. Hac indigebat Maria, illa non indigebat. Perfectior enim est redemptio, qua quis praeservatur a malo, quam qua liberatur a malo. *Potuit* autem Christus matrem suam perfectissimo modo redimere. *Decuit* eam ita redimere. Ergo *fecit* ita Christus (In 3, dist. 3, q. 1, n. 4 sqq; dist. 18, q. 1, n. 13). Hoc argumentum dein scotistae diligentissime excoluerunt, ut e. g. *Franciscus de Mayronis* (In 3, dist. 3). Restiterunt thomistae, pugnatum est per plura saecula; sed iam saeculo XVI victoria erat ex parte scotistarum. Ita *Caietanus* in opusculo «De conceptione virginis» c. 5 fatetur: «Doctores tenentes beatam virginem esse praeservatam a peccato originali sunt numero infiniti, si ad modernos spectemus.» Paulatim etiam quidam thomistae ad hanc doctrinam accesserunt, ut *Catharinus, Ioannes a S. Thoma, Alexander Natalis,* alii. Immo nonnulli ex iis coeperunt dicere hanc fuisse mentem S. Thomae, ut *Bromiard* (Summa praedicationis s. v. «Maria»). Plurimi tamen hoc negarunt, et ipsam doctrinam acerrime impugnare perrexerunt.

c) Sed inde a fine saeculi XV auctoritas ecclesiastica magis et magis in favorem doctrinae de immaculata conceptione pronuntiavit. *Sixtus IV* a. 1483 constitutione «Grave nimis» assertiones quorundam praedicatorum et scriptorum, dicentium haereticum esse immaculatam conceptionem defendere, damnavit ut «falsas, erroneas et a veritate penitus alienas»; sed reprehendit etiam eos, qui contrariam doctrinam haeresis accusarent, cum res ab apostolica sede nondum decisa sit (*Denz.* n. 735; cf. 734). *Pius V* damnavit propositionem 73 *Baii:*

«Nemo praeter Christum est absque peccato originali; hinc beata virgo mortua est propter peccatum ex Adam contractum, omnesque eius afflictiones in hac vita sicut et aliorum iustorum, fuerunt ultiones peccati actualis vel originalis» (*Denz.* n. 1073). Ratio huius damnationis erat, quod *concilium tridentinum* definita universalitate peccati originalis sess. 5, can. 5 haec addiderat: «Declarat tamen haec ipsa sancta synodus non esse suae intentionis comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, beatam et immaculatam virginem Mariam Dei genetricem, sed observandas esse constitutiones felicis recordationis Sixti papae IV sub poenis in iis constitutionibus contentis, quas innovat» (*Denz.* n. 792). *Paulus V* a. 1616 extendit has poenas ad eos, qui sive in contionibus sive in academicis lectionibus impugnarent immaculatam conceptionem. *Gregorius XV* a. 1621 hoc iterum extendit ad privata colloquia. *Alexander VII* a. 1661 constitutiones in favorem immaculatae conceptionis factas innovavit, et omnes libros post Paulum V contra hanc doctrinam editos aut in futurum edendos prohibuit, et sententiam asserentem «animam beatae virginis in sui creatione et in corpus infusione Spiritus Sancti gratia donatam et a peccato originali praeservatam fuisse» vocavit «piam sententiam» (cf. *Denz.* n. 1100). Tandem *Pius IX* consultis totius orbis episcopis a. 1854 hanc definitionem edidit: «Declaramus, pronuntiamus et definimus doctrinam, quae tenet beatissimam virginem Mariam in primo instanti suae conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio intuitu meritorum Christi Iesu, salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem, esse a Deo revelatam atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam» (*Denz.* n. 1641).

Ergo per plura quidem saecula immaculata conceptio impugnata est a multis et magnis doctoribus, sed numquam deerant, qui eam defenderent, ut e. g. saeculo XII *Eadmerus* opusculo «De conceptione S. Mariae» et *Vincentius Bellovacensis* (Laudes virginis Mariae c. 6), et a saeculo XIV plures semper defensores exstiterunt, quibuscum totus fere populus christianus consentiebat, usquedum auctoritas ecclesiastica doctrinam definivit. Habetur igitur hic exemplum dogmatis ab initio implicite crediti, postea in dubium revocati, tandem firmiter stabiliti.

164. *Obi. I.* Secundum S. Paulum (Rom 5, 12) in Adamo omnes homines peccaverunt. Atqui inter omnes est etiam Maria. Ergo ipsa quoque in Adamo peccavit.

Resp. Dist. mai.: Secundum S. Paulum omnes homines in Adamo peccaverunt, quatenus pro origine ex Adamo peccante habuerunt omnes debitum incurrendi peccatum, *conc. mai.;* quatenus haec lex ad omnes applicata est, *subdist. mai.:* Nisi Deus ob specialem rationem exceptionem fecit, *conc. mai.;* si Deus exceptionem fecit, *neg. mai. Conc. min. Dist. conseq.:* Maria

habuit debitum incurrendi peccatum, *conc. conseq.;* non est per speciale privilegium praeservata ab applicatione legis, *neg. conseq.*

S. Paulus eodem loco docet omnibus hominibus propter peccatum Adami moriendum esse. Nihilominus plerique concedunt secundum eius doctrinam excipi ab hac lege eos, qui in secundo adventu Christi victuri sunt (cf. II, n. 410). Ergo si lex universalis mortis admittit exceptionem, etiam lex universalis peccati admittit exceptionem.

165. *Obi. II.* Festo conceptionis plures se opposuerunt, et imprimis *S. Bernardus,* qui in epistula (174) ad canonicos lugdunenses improbat celebritatem, «quam ritus ecclesiae nescit, non probat ratio, non commendat antiqua traditio». Ergo ex festo illo non potest fieri argumentum.

Resp. Festo conceptionis S. Bernardus et alii se opposuerunt, quia neque sciebant hoc festum iam diu celebratum esse in ecclesia orientali, neque recte perspiciebant sensum huius festi. Quare eorum oppositio solum ostendit rem ea aetate fuisse in ecclesia occidentali obscuratam, non vero evertit argumentum ex festo deductum. Ceterum S. Bernardus in illa epistula ait: «Romanae praesertim ecclesiae auctoritati atque examini totum hoc, sicut et cetera, quae eiusmodi sunt, universa reservo, ipsius, si quid aliter sapio, paratus iudicio emendare.» Ergo secundum Bernardi principia iudicio ecclesiae iam facto standum est.

166. *Obi. III.* SS. Patres dicunt solum Christum ratione conceptionis suae immunem esse a peccato originali, et carnem virginis Mariae fuisse carnem peccati. Ita e. g. *S. Augustinus* (De Gen. ad litt. 10, 18, 32; De pecc. merit. et remiss. 1, 57). Ergo hi Patres negant immaculatam beatae virginis conceptionem.

Resp. *Dist. antec.:* Illi Patres docent solum Christum vi conceptionis esse immunem a peccato originali, quia miraculoso modo ex virgine natus sit; Mariam autem vi conceptionis subiectam fuisse peccato originali, quia seminali ratione ab Adamo orta sit, *conc. antec.;* dicunt beatam virginem actu infectam fuisse peccato originali, *neg. antec.* Et *neg. conseq.* Peccatum enim originale paterna generatione traducitur in posteros. Tali modo generata est Maria, non vero Christus. Ergo vi generationis in Maria erat debitum peccati originalis, in Christo non erat. Praeterea Deus-homo est omnino incapax peccati, quod non valet de ulla pura creatura.

Ceterum si unus alterve ex SS. Patribus adscribit beatae virgini peccatum, hac re non destruitur vis argumenti sumpti ex doctrina tot Patrum omnimodam virginis puritatem summis laudibus praedicantium.

Schol. De immunitate beatae virginis a concupiscentia.

167. Cum in hoc ordine concupiscentia fluat ex peccato originali et matrem Dei dedeceat, beata virgo, sicut ab ipso peccato originali, ita ab eius effectu, concupiscentia, immunis fuit. Hoc quidem non est definitum ab ecclesia, sed ab omnibus theologis ut certum admittitur, quia sicut in Christo macula concupiscentiae esse non debuit (supra n. 76*d*), quia cum perfecta sanctitate pugnat, ita proportionaliter etiam ad eius matrem accessum habere non debuit, ut omnia in ea summo

splendore morali niterent. Secundum doctrinam *concilii tridentini* (sess. 6, can. 23) beata virgo numquam commisit peccatum veniale (*Denz.* n. 834). Ratio autem cur omnes homines incidant in peccata venialia, est concupiscentia. Ergo recte concludimus motus concupiscentiae non fuisse in beata virgine.

Etiam illi theologi, qui negabant immaculatam conceptionem, tamen docebant in beata virgine non fuisse motus concupiscentiae. Dicebant autem ante conceptionem Christi in beata virgine fomitem fuisse solum *ligatum,* i. e. per externam Dei providentiam impeditum, ne in actum transiret, sed post incarnationem esse *exstinctum,* i. e. vires animae ita esse dispositas ut numquam moverentur sine arbitrio rationis. Ita e. g. *S. Thomas* 3, q. 27, a. 3 et Compend. theol. 224. Ii vero, qui admittunt immaculatam conceptionem, docent fomitem statim ab initio fuisse exstinctum, sicut exstinctus erat in primis hominibus ante lapsum. Ita e. g. *Suarez,* De myst. vitae Christi disp. 4, sect. 5. Hoc autem effici potuit tum per naturalem dispositionem animae et corporis tum per dona supernaturalia, quae in beata virgine propter intimam necessitudinem virginis cum Christo excellentiora fuisse quam in ullo alio sancto angelo vel homine, etsi quasi infinite sint infra dona humanitatis Christi, theologorum unanimis est sententia (cf. *S. Thomas* 3, q. 27, a. 5; *Suarez* l. c., sect. 1). Erat tamen beata virgo simpliciter in statu viatorum, et poterat usque ad mortem crescere in gratia, fide, spe, caritate et ceteris virtutibus et in donis Spiritus Sancti (cf. *Suarez* l. c. disp. 18). Prae ceteris sanctis erat etiam confirmata in gratia, ut consequenter eam amittere non potuerit.

Prop. XX. **Maria permansit virgo ante partum, in partu, post partum.**

168. ***Stat. quaest.*** Virgo est, quae neque umquam peccatum consummatum contra castitatem commisit neque umquam matrimonii usum habuit. Haec virginitas ex motivo supernaturali libere electa est opus virtutis. Cum constet nullum umquam peccatum a beata virgine commissum esse, maxime probandum est eam numquam usam esse opere coniugali. Sed praeterea aliud accedit. Facta est enim Maria mater Christi. Unde oritur quaestio, num beata virgo saltem in corpore aliquod detrimentum virginitatis ceperit per nativitatem Christi. Respondet traditio catholica beatam virginem semper sensu omnino perfecto mansisse virginem.

Contra hanc doctrinam surrexerunt plures haeretici. *Iovinianus* (saec. IV) fatetur Mariam fuisse virginem usque ad partum, sed per partum vult eam cessasse esse virginem. *Bonosus Sardicensis* et *Helvidius* (saec. IV) dicebant a Maria et Ioseph plures liberos genitos esse. Recentes rationalistae dicunt partum Iesu ex virgine esse mythum.

169. *Arg. 1.* Ex S. Scriptura.

a) Iam Isaias ut magnum signum domui David a Deo dandum praedixerat: «Ecce virgo praegnans et pariens filium, et vocabit nomen eius Emmanuel» (secundum textum hebr. 7, 14). Haec verba referri ad tempus messianicum tum ex contextu patet (cf. Is 8, 8 sqq), tum ex authentica interpretatione evangelistae (Mt 1, 21 sq), tum ex impossibilitate alius interpretationis, quia nemo est, in quem quadret praedictio nisi solus Christus. Quod si ita est, mater Christi vocatur virgo concipiens et pariens, i. e. quae in ipsa conceptione et in ipso partu maneat virgo, cum signum miraculosum non sit, quod virgo fiat coniunx et ut coniunx concipiat et pariat. Vox hebraica *alma* semper in S. Scriptura significat puellam innuptam (e. g. Gn 24, 43; Ex 2, 8; Cant 6, 8); ergo etiam in verbis prophetae.

b) S. Lucas 1, 26 sqq haec narrat: «Missus est angelus Gabriel a Deo . . . ad virginem desponsatam viro, cui nomen erat Ioseph, de domo David, et nomen virginis Maria. Et ingressus angelus ad eam dixit: . . . Ecce concipies in utero, et paries filium, et vocabis nomen eius Iesum. . . . Dixit autem Maria ad angelum: Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco? Et respondens angelus dixit ei: Spiritus Sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi.»

Hic tria clare indicantur: 1. Maria erat virgo ante annuntiationem angeli; 2. Maria habuit firmam voluntatem non cognoscendi virum, etsi desponsata erat; 3. Maria concepit filium non ex viro sed ex miraculosa operatione Spiritus Sancti.

c) S. Matthaeus 1, 18 sqq narrat: «Christi autem generatio sic erat. Cum esset desponsata mater eius Maria Ioseph, antequam convenirent, inventa est in utero habens de Spiritu Sancto. Ioseph autem vir eius, cum esset iustus et nollet eam traducere, voluit occulte dimittere eam. Haec autem eo cogitante, ecce angelus Domini apparuit in somnis ei, dicens: Ioseph, fili David, noli timere accipere Mariam coniugem tuam; quod enim in ea natum est, de Spiritu Sancto est.» Addit evangelista: «Hoc autem totum factum est, ut adimpleretur, quod dictum est a Domino per prophetam [Is 7, 14] dicentem: Ecce virgo in utero habebit . . .»

Ergo Maria non ex Ioseph concepit filium suum sed de Spiritu Sancto, et non obstante conceptione filii mansit virgo, sicut propheta praedixerat.

Mariam post nativitatem Christi non genuisse alios filios, Scriptura non quidem diserte effert, quia non narrat, quae facta non sunt, sed quae facta sunt; ceterum satis indicat illis verbis: «Quoniam virum non cognosco», tum etiam dictis Christi morientis ad Mariam: «Mulier, ecce filius tuus», et ad Ioannem: «Ecce mater tua» (Io 19, 26 sq); nam si Maria habuit alios filios, non debuit curae Ioannis commendari. Num corporea virginitas Mariae in nativitate Christi integra manserit, evangelistae non dicunt. Attamen cum miraculosa conceptione congruit etiam miraculosus partus.

170. *Arg. 2.* Ex SS. Patribus.

S. Epiphanius ait: «Quis umquam aut in qua generatione ausus est pronuntiare nomen Mariae, quin interrogatus continuo subiceret appellationem virginis?» (Haer. 78, 6.) Ita *S. Ignatius M.* vocat Christum «natum vere ex virgine» (Smyrn. 1; cf. Eph. 19, 1). *S. Iustinus M.:* «Si ille, de quo loquebatur Isaias [7, 14], non erat ex virgine nasciturus, quis tandem ille est, de quo Spiritus Sanctus clamabat: Ecce Dominus ipse dabit nobis signum? . . . Quasi vero res magnae significarentur, si mater ex concubitu paritura esset» (Dial. cum Tryph. n. 84; cf. n. 66 75 sq 100 et Apol. I, 32 sq). *Aristides:* Christus «Filius Dei altissimi appellatur, et de eo docent: Deum descendisse de caelo et ex virgine hebraea carnem assumpsisse et induisse» (Apol. c. 2). *S. Irenaeus:* Achaz (Is 7, 10 sqq) «nec speravit virginem praegnantem fieri posse, quae erat virgo, et parere filium, et hunc partum Deum esse nobiscum. . . . Sed quoniam inopinata salus hominis inciperet fieri Deo adiuvante, inopinatus et partus virginis fiebat, Deo dante signum hoc» (Contra haer. 3, 19, 3; 21, 6). *Origenes* censebat Mariam mansisse virginem usque ad partum, per partum autem ablatam esse corpoream virginitatem; sed post partum Christi Mariam usam esse matrimonio omnino negat (In Luc. hom. 6 7 14). *Tertullianus* (montanista) volebat Mariam virginem fuisse ante partum, sed neque in partu neque post partum, cum consummaverit matrimonium cum Ioseph (De carne Christi c. 17 23; De monog. c. 8). Sed SS. Patres omnes negant virginitatem Mariae umquam cessasse. *S. Ambrosius:* «De via perversitatis produntur dicere: Virgo concepit, sed non virgo generavit. Potuit ergo virgo concipere, non potuit virgo generare? . . . Haec est virgo, quae in utero concepit, virgo, quae peperit filium. Sic enim scriptum est: Ecce virgo in utero accipiet et pariet filium [Is 7, 14]; non enim concepturam tantummodo virginem sed et parituram virginem dixit» (Ep. 42, 3 sqq). De virginitate post partum ait: «Nec fieri poterat, ut quae Deum portaverat, portandum hominem arbitraretur; nec Ioseph, vir iustus, in hanc prorupisset amentiam, ut matri Domini corporeo concubitu misceretur» (De instit. virginit. 6, 44). *S. Ioannes Chrysost.:* Quod ab evangelista tibi discendum erat, hoc dixit: «nempe virginem usque ad partum intactam mansisse; quod autem ex dictis consequi et in confesso esse videbatur, hoc tibi intellegendum reliquit, nempe virum illum iustum eam, quae sic mater effecta ac tam novo et insolito puerperio dignata fuerat, tangere non ausum fuisse» (In Matth. hom. 5, n. 3). *S. Augustinus:* «Concipiens virgo, pariens virgo, virgo gravida, virgo feta, virgo perpetua» (Sermo 3, 1; cf. Ep. 137). Nullus plane dissensus de hac re inter Patres, neque inter theologos. *S. Thomas* ait: «Simpliciter est asserendum, quod mater Dei, sicut virgo concepit et virgo peperit, ita et virgo post partum in sempiternum permansit» (3, q. 28, a. 3).

171. *Arg. 3.* Ex definitionibus ecclesiae.

Concilium ephesinum can. 1 dicit «sanctam virginem» esse Dei genetricem (*Denz.* 113). *Concilium chalcedonense* docet Christum natum esse «ex Maria virgine» (*Denz.* n. 148). *Concilium constantinopolitanum II* vocat Dei genetricem «sanctam gloriosam semper virginem Mariam» (*Denz.* n. 218). *Concilium lateranense* (a. 649) can. 3 condemnat eum, qui non confitetur «Dei genetricem sanctam semperque virginem Mariam . . . absque semine concepisse ex Spiritu Sancto, et incorruptibiliter eam genuisse, indissolubili etiam permanente post partum eiusdem virginitate» (*Denz.* n. 256). *Paulus IV* in constitutione «Cum quorundam» arguit socinianos docentes «beatissimam virginem Mariam non esse veram Dei matrem nec perstitisse semper in virginitatis integritate, ante partum scilicet, in partu et perpetuo post partum» (*Denz.* n. 993; cf. 91 144 282). In Symbolis et in liturgia saepe fit professio perpetuae virginitatis Mariae.

172. *Arg. 4.* Confirmatio ex ratione.

Christus debuit ex virgine nasci, ne nomen patris, quod est Patris caelestis proprium, communicaretur cum homine, neve is, qui venit tollere peccatum, ea via nasceretur, qua peccatum traducitur ad homines; debuit in nascendo non corrumpere corporalem integritatem matris suae, quia corruptionem omnem voluit removere; debuit habere matrem, quae post tantum miraculum in ipsa patratum nollet sponte perdere virginitatem miraculose servatam, quasi contenta non esset tali filio (*S. Thomas* 3, q. 28, a. 1 sqq).

173. *Obi. I.* a) Narrationes Matthaei et Lucae de miraculosa conceptione Christi apud Marcum non leguntur; ergo sunt posteriora additamenta mythica.

b) Praeterea Matthaeus et Lucas deducunt genealogiam Iesu per Ioseph ad David (Mt 1, 1 sqq. Lc 3, 23 sqq). Iesus autem non esset hac ratione filius David, nisi Ioseph est eius pater. Sic etiam in vetustissima versione syriaca, a. 1892 ab *Agnete Smith Lewis* inventa, legitur Mt 1, 16: «Ioseph, cui desponsata erat Maria virgo, genuit Iesum, qui appellatur Christus.»

c) Praeterea saepe in Novo Testamento sermo est de fratribus et sororibus Iesu (Mt 12, 46; 13, 55 sq. Mc 3, 31; 6, 3. Lc 8, 20. Io 2, 12; 7, 3 sqq. Act 1, 14. 1 Cor 9, 5. Gal 1, 19). Iesus autem vocatur «primogenitus» (Mt 1, 25. Lc 2, 7), et ad eum applicatur lex de aperiente vulvam (Lc 2, 23).

d) Tandem de Ioseph dicitur: «Et non cognoscebat eam, donec peperit filium suum primogenitum» (Mt 1, 25).

His omnibus satis ostenditur Mariam non perpetuo mansisse virginem.

Resp. Ad a) *Conc. antec.* et *neg. conseq.* Nam si ea sola vera essent, quae Marcus narrat, Iesus neque natus esset neque paulatim adolevisset, quia apud Marcum statim progreditur vir adultus. Quod vero rationalistae comminiscuntur de mytho, non est sumptum ex ullo fonte historico sed ex eorum philosophia, secundum quam miracula sunt impossibilia.

Ad b) Genealogia Iesu deducitur ad Ioseph more iudaeorum, quia Ioseph, etsi non erat physice pater Iesu, erat tamen legaliter, sicut videtur Salathiel solum legaliter genuisse Zorobabel (Mt 1, 12), quia alibi Zorobabel dicitur ortus ex Phadaia (1 Par 3, 19). Hoc legali sensu potuit dici in versione syriaca: «Ioseph genuit Iesum», nisi forte est simplex lapsus scribae. Ceterum in eadem versione diserte dicitur Iesus conceptus non ex Ioseph sed de Spiritu Sancto. Neque in ulla condicione haec unica versio quidquam valet contra omnes alios testes unanimes. S. Lucas (3, 23) genealogiam ita orditur: «Iesus . . . ut putabatur, filius Ioseph, qui fuit Heli.» Ergo Ioseph non erat verus pater Iesu sed putativus.

Ad c) *Fratres Iesu* vocantur Iacobus, Ioseph vel Ioses, Simon, Iudas. Iacobi autem et Ioseph mater erat Maria, soror seu cognata beatae virginis, et uxor Cleophae (Mt 13, 55. Mc 6, 3. Io 19, 25). Ergo secundum morem iudaeorum (cf. Gn 13, 8; 14, 6; 29, 15) fratres et sorores Iesu dicuntur cognati eius; neque umquam alii dicuntur filii Mariae neque Maria mater aliorum. Iesus autem vocatur «primogenitus», quia secundum sensum legis primogenitus est, qui primus nascitur, sive alii sequuntur, sive non sequuntur. Lex autem applicatur ad Mariam, sicut sonat et data erat pro omnibus, non pro hoc singulari casu. Iesus, qui venerat, ut adimpleret legem, voluit, ut etiam haec lex in se et matre sua impleretur, quia non poterat sine aliorum scandalo omitti, et quia ipse erat, quem lex typice praefigurabat.

Ad d) Ex vocabulo «donec» solum apparet, quid antea factum sit vel non sit, non vero, quid postea factum sit. Ex verbis Ps 109, 2: «Sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum», falso quis concluderet: Ergo postea non sedebit a dextris Dei. Cf. Gn 8, 7; 49, 10 26; Ps 122, 2; multa alia.

Ergo illis obiectionibus non probatur quidquam contra perpetuam Mariae virginitatem.

174. *Obi. II.* Quidam Patres dicunt Christum nascentem aperuisse vulvam matris, ut *S. Ambrosius,* In Luc. l. 2, n. 57. Ergo secundum hos Patres Maria non permansit virgo in partu.

Resp. *Dist. antec.:* Illi Patres loquuntur de morali et legali apertione, *conc. antec.;* de physica apertione, *neg. antec.* Et *neg. conseq.* Nam Ambrosius ait: «Quid autem incredibile, si contra usum originis naturalis peperit Maria et virgo permanet?» quod exemplo aquae e petra scaturientis (Ex 17, 6. Nm 20, 11) illustrat (Ep. 42, 3 sqq).

175. *Obi. III.* Ipsa beata virgo et evangelista vocant S. Ioseph patrem Iesu (Lc 2, 33 41 48). Ergo negandum non est eum verum patrem Iesu fuisse.

Resp. S. Ioseph vocatur pater Iesu, quia erat pater legalis, et omnia iura patris habebat, non quia physice Iesum genuerat. Ioseph erat vero matrimonio iunctus cum Maria (Mt 1, 16 19 sq. Lc 2, 5). Haec est doctrina Patrum et theologorum (cf. Praelect. dogm. VII, n. 732 sqq). Ergo Ioseph erat caput familiae sanctae, et hac ratione Iesus erat filius eius. Propterea ad Ioseph deducitur genealogia, ad Ioseph mittitur angelus, annuntians dispositiones divinas de puero Iesu, Iesus subditus erat Ioseph ut parenti, Ioseph erat nutrire et regere puerum Iesum.

Ergo S. Ioseph ad ordinem hypostaticum eam relationem habet, qua excellit prae omnibus angelis et hominibus infra beatam virginem. Et quia Deus, quando ad speciale munus eligit hominem, specialibus gratiis muneri convenientibus eum insignit, sine dubio gratias maxime excellentes sponso beatae virginis et legali patri et nutritio Iesu contulisse dicendus est. Quare S. Ioseph singulari omnino cultu dignus est. Hic non est solorum fidelium et theologorum sensus (*Suarez,* De myst. vitae Christi disp. 8, sect. 2. *Franc. Egger,* Enchiridion theologiae specialis n. 337; De cultu S. Iosephi amplificando, auctore C. M., ed. 3, Parisiis 1908), sed etiam *Leonis XIII* in encyclica die 15 Aug. 1899 data «De patrocinio S. Iosephi»: Ioseph «vir fuit Mariae et pater, ut putabatur, Iesu Christi. Hinc omnis eius dignitas, gratia, sanctitas, gloria profectae. Certe matris Dei tam in excelso dignitas est, ut nihil fieri maius queat. Sed tamen quia intercessit Iosepho cum virgine beatissima maritale vinculum, ad illam praestantissimam dignitatem, qua naturis creatis omnibus Deipara antecellit, non est dubium, quin accesserit ipse, ut nemo magis. . . . Quocirca si sponsum virgini Deus Iosephum dedit, dedit profecto non modo vitae socium, virginitatis testem, tutorem honestatis, sed etiam excelsae dignitatis eius foedere coniugali participem. Similiter augustissima dignitate unus eminet inter omnes, quod divino consilio custos Filii Dei fuit, habitus hominum opinione pater. Qua ex re consequens erat, ut Verbum Dei Iosepho modeste subesset, dictoque esset audiens, omnemque adhiberet honorem, quem liberi adhibeant parenti suo necesse est.» Unde concludit summus pontifex beatum Ioseph speciali cultu honorandum esse, quem cultum quidam «protodulian» vocaverunt.

Schol. De voto virginitatis a beata virgine emisso.

176. Nonnulli SS. Patres, ut *S. Gregorius Nyss.* (Sermo in diem. natal. Dom.), *S. Hieronymus* (Ep. 48), *S. Ambrosius* (De instit. virginit. 5, 35 sqq), *S. Augustinus* (De sancta virginit. n. 4) docent beatam virginem non solum propositum sed etiam votum virginitatis fecisse. Eadem est communis sententia theologorum, ut *S. Thomae* (3, q. 28, a. 4), *Suarez* (De myst. vitae Christi disp. 6, sect. 2), *Petavii* (De incarn. 14, 4). Hoc rationi congruit, quia virginitas Deo magis placet, si voto firmatur. Potuit tamen beata virgo matrimonium inire cum S. Ioseph, quia potuit scire ipsum quoque velle servare virginitatem.

Prop. XXI. Est sententia pia et bene fundata beatam virginem post mortem non solum secundum animam sed etiam secundum corpus assumptam esse in caelum.

177. ***Stat. quaest.*** Sicut Christus mortuus est, ita etiam eius mater, non in poenam peccati, sed ut etiam in hac re assimilaretur filio suo. De fide est beatam virginem secundum animam esse in caelo, quia iusti, quibus nihil luendum superest, statim post mortem participes fiunt visionis beatificae, et quia beata virgo ab ecclesia colitur ut regina caelorum, ut regina omnium angelorum et sanctorum. Eam etiam secundum corpus in caelum assumptam esse, nondum quidem est

dogma definitum, attamen doctrina, quam sine summa temeritate nemo in dubium vocare potest.

178. *Arg. 1.* Ex celebratione festi assumptionis.

Ecclesia iam inde a multis saeculis ubique celebrat festum assumptionis beatae virginis ea ratione, ut intellegatur assumptio non solum secundum animam sed etiam secundum corpus. Atqui admitti nequit hoc festum celebrari sine solido fundamento. Ergo admittendum est beatam virginem non solum secundum animam sed etiam secundum corpus assumptam esse in caelum.

Prob. mai. In *Sacramentario Gregoriano* die assumptionis dicitur: «Sancta Dei genetrix mortem subiit temporalem, nec tamen nexibus mortis deprimi potuit.» Quae verba *Albertus Magnus* ita explicat: «Non potuit nexibus mortis deprimi, i. e. non potuit incinerari. Et nisi statim surrexisset, fuisset incinerata. Ergo vere surrexit» (Mariale c. 132). In *Missali Gothico,* quod usque ad saeculum VIII in usu erat in Gallia, haec leguntur die 18 Ianuarii: «Dominum imploremus, ut eius indulgentia illuc defuncti liberentur a tartaro, quo beatae virginis translatum corpus est de sepulchro.» In *Missali Mozarabico,* quod in Hispania post saeculum V ortum est: «Ingenite Pater summe, qui tanta ac talia beneficii munera virgini gloriosae Mariae contulisti, sicut illa hodie inter angelorum virginumque choros meruit assumi sive dono illibatae carnis feliciter iucundari. . . . O ineffabilis castitas et immaculata virginitas, quae novo et ineffabili modo assumi in suprema meruit sede.» In *Breviario Romano* ex lectionibus secundi nocturni die 15 et die 18 Augusti patet ab ecclesia celebrari corpoream assumptionem beatae virginis.

In ecclesia orientali saeculo VI Mauritius imperator iussit festum assumptionis ubique in regno suo die 15 Augusti celebrari. Et graeci quidem in homiliis, quas in hoc festo habuerunt, diserte efferunt corporalem assumptionem, ut *Thedorus Studita* (*M* PG 99, 719 sq). Festum etiam nunc ubique in Oriente celebratur.

179. *Arg. 2.* Ex doctrina veterum et recentium scriptorum.

Ex primis quidem saeculis non habemus testimonia, sed multa inde a saeculo VIII. Saeculo VI *Gregorius Turonensis* ait: «Dominus susceptum corpus sanctum in nube deferri iussit in paradisum» (De gloria martyrum c. 4). Saeculo VIII *S. Andreas Cretensis*: «Erat ergo plane novum spectaculum, ut mulier, quae caelorum naturam puritate supergressa esset, caelestium adytorum sancta, tabernaculum devehens, penetraret. . . . Ut enim minime corruptus est parientis uterus, ita nec interiit defunctae caro» (In dormit. S. Mariae sermo 1). *S. Ioannes Damasc.:* «Non est relictum in terra immaculatum omnisque labis expers corpus tuum, sed in regias caelorum sedes, regina tu, hera, do-

mina veraque Dei genetrix, translata es» (In dormit. b. virg. Mariae hom. 1, 12). Similiter *S. Germanus* (In dormit. b. Mariae hom. 1), *S. Petrus Damiani* (Sermo 40), permulti alii.

Theologi scholastici de hac re consentiunt. *S. Thomas* de triplici maledictione peccati ait: «Tertia fuit communis viris et mulieribus, ut scilicet in pulverem reverterentur; et ab hac immunis fuit beata virgo, quia cum corpore est assumpta in caelum. Credimus enim, quod post mortem resuscitata fuerit et portata in caelum» (Exposit. salut. angel.; cf. Sum. 3, q. 27, a. 1; q. 83, a. 5 ad 8). *Tanner* ait de hac doctrina: «Omnes scholastici aliique scriptores pii consentiunt» (IV, disp. 2, q. 1, n. 141). Idem valet nostra aetate.

Tempore concilii vaticani episcopi 204 supplicationem ad concilium dederunt, qua rogant dogmaticam definitionem huius doctrinae, provocantes ad commune met antiquam persuasionem ecclesiae; et addunt: «Nisi igitur firmissima ecclesiae fides quoad beatae virginis assumptionem dici velit levis nimis credulitas, quod vel cogitare impium est, procul dubio eam a traditione divino-apostolica, i. e. a revelatione ortum habere, firmissime tenendum» (Coll. lac. VII, 868 sqq). Plura vide apud *Aug. Lana,* La resurrezione e corporea assunzione al cielo della S. Vergine Madre di Dio, Roma 1880.

180. ***Arg. 3.*** Ex ratione.

a) Corpus beatae virginis, ex quo sumptum est corpus Christi, debuit a corruptione servari et particeps fieri gloriae corporis Christi, quocum moraliter unum est. b) Hoc privilegium decet summam puritatem virginis, cuius corpus non debuit putredini dari, quia numquam putredine ullius peccati infectum est. c) Deus, qui multo maiora privilegia beatae virgini concessit, censendus non est hoc privilegium ei denegasse, idque eo minus, si cum probabili sententia admittimus etiam alios cum Christo ascendente in caelum iam esse corporaliter assumptos. Quod in fine mundi omnibus sanctis praestabitur, hoc matri Dei iam prius tempore concessum esse nemo mirabitur.

181. **Obi. I.** Veteres Patres omnes ante saeculum VI tacent de hoc privilegio. *S. Hieronymus* dicit nihil de hac re esse temere definiendum (*M* PL 30, 122). Etiam quidam posteriores, ut *Usuardus* in Martyrologio die 15 Aug., dubitant. Ergo non potest in hac re sermo esse de traditione apostolica.

Resp. *Trans. antec. Dist. conseq.:* Ergo non potest traditio apostolica directe probari, *conc. conseq.;* non potest indirecte probari ex posteriore consensu, *neg. conseq.* Etiamsi antecedens esset simpliciter verum, solum ostenderetur apostolicam traditionem in hac re esse obscuratam, sed consensu subsecuto recte colligitur eam nihilominus adfuisse, quam, ut ait *S. Ioannes Damasc.,* «mediocriter et compendiarie admodum, filius a patre, ut dicitur,

ab antiquo accepimus» (*M* PG 96, 730). Ceterum illa epistula non est S. Hieronymi sed alicuius ignoti; et multo pauciores et timidius de hac re dubitarunt quam de immaculata conceptione.

182. Obi. II. In *decreto gelasiano,* quod dicitur (*Thiel,* Epist. rom. pont. 469 sqq), inter apocrypha reiciuntur narrationes de assumptione beatae virginis. Ergo ea aetate sensus ecclesiae contrarius erat huic doctrinae.

Resp. *Conc. antec. Dist. conseq.:* Ecclesia ut apocryphas reiecit fabulosas narratiunculas, *conc. conseq.;* ipsam doctrinam reiecit, *neg. conseq.;* nam eam potius fovit et propagavit.

Schol. Quo sensu beata virgo Maria sit mediatrix inter Deum et homines.

183. Unus Christus est mediator inter Deum et homines eo sensu, quod sanguine suo nos cum Deo reconciliavit et omnes gratias nobis meruit. Sed virtute meritorum Christi sunt alii mediatores subordinati et secundarii, ut sacerdotes in terra et sancti in caelis. Inter hos autem secundarios mediatores Maria primum locum obtinet.

a) Maria in vita sua mortali ad salutem nostram plus quam ulla pura creatura contulit, cooperando moraliter et physice ad incarnationem, alendo Christum, consentiendo, ut filius suus pro nobis moreretur, stando sub cruce et pro nobis cum filio patiendo et quodammodo nos pariendo, ut vere mereretur constitui mater generis humani, in persona Ioannis sub cruce repraesentati.

b) Sicut Christus etiam eo est salvator noster, quod in vita sua omnium virtutum absolutissimum exemplum nobis dedit, ita post Christum beata virgo est lucidissimum virtutum exemplar, perfecta sua ab omni peccato immunitate, virginitate, humilitate, oboedientia, in Deum devotione.

c) In caelo beata virgo sua pro nobis intercessione excellit prae omnibus sanctis, tum quia magis amat homines quam alii sancti, tum quia eius intercessio est potentissima propter intimam eius ad Deum necessitudinem et familiaritatem. Quare multi doctores censent nullam gratiam dari hominibus nisi per intercessionem Mariae. Ita etiam loquitur *Leo XIII* in encyclica de rosario mariali die 22 Sept. 1891: «Affirmare licet nihil prorsus de permagno illo omnis gratiae thesauro, quem attulit Dominus . . . nisi per Mariam, Deo sic volente, impertiri, ut quomodo ad summum Patrem nisi per Filium nemo potest accedere, ita fere nisi per matrem nemo accedere possit ad Christum.»

PARS II.
DE CULTU SANCTORUM.

Cf. *S. Thomas* 2, 2, q. 83, a. 4 11; — Supplem. q. 72; *Suarez,* De incarn. disp. 52; *Bellarminus,* De ecclesia triumphante; *Benedictus XIV,* De servorum Dei beatificatione et canonizatione; *J. P. Kirsch,* Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum, Mainz 1900; *Muncunill,* De Verbi divini incarnatione 607 sqq; *Pohle,* Lehrbuch der Dogmatik II⁵ 331 sqq.

Prop. XXII. Sancti caelites cultu duliae digni sunt.

184. ***Stat. quaest.*** Supponimus esse angelos et homines beatos, qui visione beatifica Dei fruantur (cf. I, n. 353; II, n. 379 393 415). Hos comprehendimus nomine sanctorum caelitum.

Cultus est honor exhibitus cum submissione erga superiorem excellentiam. Cum Deo debeatur cultus ut supremo principio et domino omnium rerum, hic cultus, Deo exclusive exhibendus, vocatur *latria* (*S. Augustinus,* Quaest. in Heptateuch. 2, 94; Contra Faust. 20, 21). Cultus vero, qui sanctis exhibetur, vocatur *dulia* (*S. Thomas* 2, 2 q. 103, a. 3). Vox *adorationis* indeterminata est, quae potest significare cultum latriae, cultum duliae, immo et cultum civilem (*S. Ioannes Damasc.,* De imag. orat. 3, 33 sqq); ergo ex subiecta materia vel ex contextu sermonis videndum est, quo sensu dicatur adoratio.

Sanctos esse cultu dignos ut amicos Dei est de fide. Inter veteres *Vigilantius,* inter posteriores paene omnes protestantes hunc cultum impugnant, et catholicos, quia sanctos colunt, idololatriae accusant.

Cultus sanctorum est *cultus absolutus* (cf. supra n. 61), quia eos colimus propter excellentiam ipsis inhaerentem. Quia hic cultus essentialiter inferior est cultu latriae, quaeri potest, num pertineat ad actus religionis, quia religio Deum respicit. Responderi potest esse per se actum observantiae, actum vero religionis indirecte seu arguitive, quatenus in sanctis colimus Deum, qui iis tantam excellentiam contulit et propter hanc excellentiam eos a nobis coli vult (cf. Praelect. dogm. IX, n. 302 sqq).

185. ***Arg.*** *1.* Ex S. Scriptura.

In vetere testamento homines saepe colunt et a Deo iubentur colere angelos. (E. g. Gn 19, 1 sqq; 48, 16; Ios 5, 13 sqq; Dan 8, 15 sqq; 10, 4 sqq; Ps 33, 9; 10, 11 sqq; cf. Praelect. dogm. II, n. 474, ubi ostenditur in theophaniis apparuisse angelos creatos.) Audiamus unum textum: «Ecce ego mittam angelum meum, qui praecedat te.... Observa eum et audi vocem eius, nec contemnendum putes, quia non dimittet, cum peccaveris, et est nomen meum in illo» (Ex 23, 20 sqq). In novo testamento Christus inculcat speciali modo reverentiam angelorum (Mt 18, 10).

Si angelos colere licet, idem valet de sanctis hominibus caelicolis. Horum cultum Scriptura non meminit, quia ante Christi ascensionem

homines non erant in caelis. Narratur tamen cultus sanctorum vivorum (e. g. 4 Rg 2, 15; 4, 37; Act 5, 15).

186. *Arg. 2.* **Ex traditione.**

Iam primis saeculis post Christum martyribus cultum tributum esse ostendunt sepulchra et epitaphia in iis facta, testantur Acta martyrum, probant sermones SS. Patrum, in honorem sanctorum habiti. Cum haec nota sint, sufficit pauca proponere.

In «*Martyrio Polycarpi*» (c. 18) narratur: «Nos postea ossa illius, gemmis pretiosissimis exquisitiora et super aurum probatiora, tollentes, ubi decebat, deposuimus. Quo etiam loci nobis, ut fieri poterit, in gaudio et exsultatione congregatis Dominus praebebit natalem martyrii eius diem celebrare, tum in memoriam eorum, qui certamina iam pertulerunt, tum ut posteri excitati sint et parati ad eadem sustinenda.» *Tertullianus:* «Oblationes pro natalitiis [martyrum] annua die facimus» (De corona c. 3). *S. Cyprianus*: «Martyrum passiones et dies anniversaria commemoratione celebramus» (Ep. 39, n. 3 [ed. *Hartel*]). Posteriorum Patrum sermones magno numero habentur in Breviario. *S. Gregorius Naz.* ait: «Omnium martyrum memoria celebranda est, omnibusque et linguae et aures et mentes prompte aperiendae, ut de eorum laudibus libenter aliquid dicamus et audiamus» (Orat. 24, 4). *Concilium laodicenum* (saeculo IV) can. 51: «Quod non oportet in Quadragesima martyrum natales peragere sed sanctorum martyrum facere commemorationes in sabbatis et dominicis.» Huc pertinent *liturgiae,* quarum nulla exstat sive in ecclesia orientali sive in occidentali, in qua non frequens appareat cultus sanctorum; huc *bullae canonizationis;* huc *templa* vel *sacella* in honorem sanctorum erecta; huc ingens numerus hymnorum et sermonum; quibus omnibus sensus ecclesiae clarissime manifestatur.

187. *Arg. 3.* **Ex ratione.**

a) *Sancti digni sunt cultu propter excellentiam supernaturalem,* quam excellentiam mente, voce, signis agnoscere est rationi congruum. Atqui in hoc consistit cultus sanctorum. Si licet reges et alios homines colere cultu civili, licet etiam sanctos colere cultu sacro (*Catech. Rom.* P. 3, c. 2, n. 9).

b) *Deus sanctos glorificat.* «Quicumque glorificaverit me, glorificabo eum» (1 Reg 2, 30). «Quos autem iustificavit, illos et glorificavit» (Rom 8, 30). Cf. Apc c. 7. Ergo licet Deum imitari et sanctos glorificare ut amicos Dei, «in laudem gloriae gratiae» (Eph 1, 6).

c) *Nobis utilis est cultus sanctorum,* quia nobis indit rectam aestimationem et studium rerum caelestium, et ad imitandos sanctos provocat (Hebr 11, 4 sqq).

188. *Obi. 1.* Iam apostolus ait: «Nemo vos seducat . . . religione angelorum» (Col 2, 18). Angelus monet Ioannem, ne se adoret (Apc 19, 10).

S. Irenaeus ait: «Nec invocationibus angelicis facit aliquid» ecclesia (Contra haer. 2, 32, 5). Similia dicunt alii Patres. Ergo angeli non sunt colendi.

Resp. *Conc. antec. Dist. conseq.:* Angeli non sunt colendi cultu falso vel superstitioso, *conc. conseq.;* non sunt colendi cultu debito, *neg. conseq.* Iam primis temporibus religionis christianae quidam iudaei et haeretici excogitaverant quendam falsum cultum aeonum seu angelorum (*Euseb.* H. E. 3, 28), de quo cavendo monentur fideles (cf. *Denz.* n. 82). Ita *S. Irenaeus* l. c. loquitur de magicis incantationibus. Rectum autem cultum angelorum testatur e. g. *S. Iustinus M.:* «Bonorum angelorum exercitum colimus» (Apol. 1, 6). S. Ioannes in Apocalypsi 19, 10 probabiliter putabat Christum sibi apparuisse, et angelus dedocet eum; aut angelus declinat cultum, ut doceat apostolos evectos esse ad dignitatem, quae par sit dignitati angelorum (cf. *S. Thomas* 2, 2, q. 103, a. 2 ad 1).

189. *Obi. II.* Cultus sanctorum suapte natura abducit homines a Creatore ad creaturas. Ergo malus est hic cultus.

Resp. *Neg. antec. et conseq.* Si in sanctis veneraremur dignitatem et excellentiam, quae iis inesset ex eorum natura et viribus naturalibus, valeret fortasse obiectio. Sed quia in iis dona Dei supernaturalia colimus, tota obiectio non habet sensum. Est tamen satis antiqua; nam *Faustus* manichaeus iam calumniabatur, «quod martyrum memorias honoramus, in hoc dicens nos idola convertisse». Respondet *S. Augustinus:* «Populus christianus memorias martyrum religiosa sollemnitate concelebrat et ad excitandam imitationem et ut meritis eorum consocietur atque orationibus adiuvetur, ita tamen, ut nulli martyrum sed ipsi Deo martyrum, quamvis in memoriis martyrum, constituamus altaria. Quis enim antistitum, in locis sanctorum corporum assistens altari, aliquando dixit: Offerimus tibi, Petre, aut Paule, aut Cypriane? Sed quod offertur, offertur Deo, qui martyres coronavit, apud memorias eorum, quos coronavit, ut ex ipsorum locorum admonitione maior affectus exsurgat ad acuendam caritatem et in illos, quos imitari possumus, et in illum, quo adiuvante possumus» (Contra Faust. 20, 21).

Schol. *1.* De cultu hyperduliae.

190. Cultus hyperduliae vocatur cultus, quo beatam virginem Mariam ecclesia honorat. Qui cultus infinite quidem distat a latria soli Deo debita; nihilominus cultum ceterorum sanctorum non gradu tantum sed essentia superat, quia ratio eius formalis est affinitas ad Deum, quam sola beata virgo habet (*S. Thomas* 2, 2, q. 102, a. 4 ad 2 et 3; q. 25, a. 5).

Beata virgo prophetice praedixit: «Ecce, ex hoc beatam me dicent omnes generationes» (Lc 1, 48). Praeconium virginis iussu Dei incohavit angelus, instinctu divino excepit Elisabeth, impellente Spiritu Sancto ecclesia per omnia saecula continuavit et continuabit usque ad finem mundi. Qui praedictionem beatae virginis effectu frustrare conantur, solent mox progredi ad impugnandam Christi divinitatem et ad evertenda fundamenta religionis christianae. Qui vero beatam virginem devote colunt, profitentur fidem Trinitatis, incarnationis aliorumque dog-

matum, et Deum in operibus suis maxime mirabilibus magnificant (cf. *Haine,* De hyperdulia, Lovanii 1864; *Lehner,* Die Marienverehrung in den ersten christlichen Jahrhunderten, Stuttgart 1881).

Schol. 2. De cultu sacrarum imaginum et reliquiarum.

191. a) Sicut in cultu civili e. g. non solus rex honoratur, sed etiam imago eius certis occasionibus ornatur et salutatur, ita etiam in cultu sacro *non sancti tantum coluntur sed etiam eorum imagines.* Est tamen inter cultum sanctorum et cultum imaginum eorum haec differentia, quod cultus imaginum est *cultus relativus.* Nam imagines sunt res impersonales, quibus persona non potest se rationabiliter submittere, submissio autem est de ratione cultus. Ergo non possumus imagines colere propter excellentiam iis inhaerentem, sed solum propter excellentiam sanctorum caelestium, quam significant. Venerando imagines eos colimus, quorum similitudinem gerunt, et quamvis actus externus dirigatur ad imagines, internus tamen affectus honoris et submissionis refertur ad sanctos, quos repraesentant.

Cum saeculo VIII *Leo Isauricus* imperator cultum sacrarum imaginum interdixisset, statim *S. Germanus* et post eum alii, inter quos *S. Ioannes Damasc.,* se huic errori opposuerunt et pro antiqua doctrina et praxi catholica fortiter pugnaverunt. Convocatum est *concilium nicaenum II* a. 787, quod definivit: «Venerabiles ac sanctas imagines proponendas, tam quae de coloribus et tessellis, quam quae ex alia materia congruenter, in sanctis Dei ecclesiis et sacris vasis et vestibus et in parietibus ac tabulis, domibus et viis. . . . Quanto enim frequentius per imaginalem formationem videntur, tanto qui has contemplantur, alacrius eriguntur ad primitivorum earum memoriam et desiderium, ad osculum et ad honorariam his adorationem tribuendam, non tamen ad veram latriam, quae secundum fidem est, quaeque solam divinam naturam decet, impartiendam. . . . Imaginis enim honor ad primitivum transit; et qui adorat imaginem, adorat in ea depicti subsistentiam» (*Denz.* n. 302).

Saeculo XVI rursus iconoclastae exstiterunt, maxime inter asseclas *Calvini,* qui cultum imaginum ut idololatriam reicit (Inst. 1, 2; 4, 9, 9). Quare *concilium tridentinum* sess. 25 iterum definivit: «Imagines porro Christi, Deiparae virginis et aliorum sanctorum in templis praesertim habendas et retinendas, iisque debitum honorem et venerationem impertiendam, non quod credatur inesse aliqua in iis divinitas vel virtus, propter quam sint colendae, vel quod ab iis sit aliquid petendum, vel quod fiducia in imaginibus sit figenda, veluti olim fiebat a gentibus, quae in idolis spem suam collocabant, sed quoniam honos, qui iis exhibetur, refertur ad prototypa, quae illae repraesentant, ita ut per imagines, quas osculamur, et coram quibus caput aperimus et procumbimus, Christum adoremus, et sanctos, quorum illae similitudinem gerunt, veneremur» (*Denz.* n. 986; cf. 998).

Cum *synodus pistoriensis* in fine saeculi XVIII quaedam falsa de usu sacrarum imaginum statuisset, *Pius VI* eius errores proscripsit (*Denz.* n. 1569 sqq).

In his documentis ecclesiasticis tam clare exponitur, quid sibi velit cultus sacrarum imaginum, ut necesse non sit quidquam addi.

b) *Similiter relativus est cultus reliquiarum,* i. e. eorum, quae ex corporibus sanctorum mortuorum relicta sunt, ut ossa; nam his rebus in se consideratis non debetur submissio ex parte hominum. Sed considerantur et honorantur reliquiae secundum relationem, quam habent ad sanctos in caelo viventes. Etsi est alia relatio reliquiarum atque imaginum ad sanctos, quia imagines solum intentionaliter repraesentant, reliquiae vero etiam physicum quendam nexum cum sanctis habuerunt, tamen utraque sanctos ipsos in memoriam nobis revocant, quemadmodum communis usus hominum fert, ut ea, quae a caris defunctis relicta sunt, diligenter serventur ad eorum memoriam excitandam. Corpora sanctorum erant quondam templa Spiritus Sancti et adiumenta et instrumenta insignium virtutum, et exspectant gloriosam resurrectionem.

Quaedam vestigia huius cultus habentur in S. Scriptura (Ex 13, 19. 4 Rg 2, 13 sq; 13, 21. Eccli 48, 14; 49, 18. Act 19, 11 sq). Iam supra (n. 186) audivimus, quomodo christiani ossa S. Polycarpi cum veneratione collegerint et deposuerint. Similia in Actis martyrum saepe leguntur (cf. *Ruinart,* Acta sincera, ed. Veron. 1731, LXV sq 67 111 163 193 299 sq). Cum *Vigilantius* coepisset impugnare cultum reliquiarum, quasi esset idololatria, *S. Hieronymus* contra eum scripsit: «Quis enim, o insanum caput, aliquando martyrem adoravit?... Ergo sacrilegi sumus, quando apostolorum basilicas ingredimur? Sacrilegus fuit Constantius imperator I, qui sanctas reliquias Andreae, Lucae, Timothei transtulit Constantinopolim, apud quas daemones rugiunt, et inhabitatores Vigilantii illorum se sentire praesentiam confitentur?» (Contra Vigil. n. 1 4 sq.) Saepe SS. Patres provocant ad miracula a Deo per contactum reliquiarum patrata. Ita *S. Ambrosius* (Ep. 22, 9 16 sq), *S. Augustinus* (De civ. Dei 22, 8, 2 10 sq; Confess. 9, 7; Retract. 1, 13, 7), alii (cf. *Petavius,* De incarn. 14, 11 sqq).

Concilium nicaenum II damnat eos, «qui audent spernere ... vel proicere sanctas reliquias martyris» (*Denz.* n. 304). *Concilium lateranense IV* praescribit modum colendi reliquias (*Denz.* n. 440); *concilium constantiense* hunc cultum defendit contra wicliffitas et husitas (*Denz.* n. 679). *Concilium tridentinum* sess. 25 docet «sanctorum martyrum et aliorum cum Christo viventium sancta corpora, quae viva membra fuerunt Christi et templum Spiritus Sancti, ab ipso ad aeternam vitam suscitanda et glorificanda, a fidelibus veneranda esse, per quae multa beneficia a Deo hominibus praestantur; ita ut affirmantes sanctorum reliquiis venerationem atque honorem non deberi, vel eas aliaque sacra monumenta a fidelibus inutiliter honorari, atque eorum opis impetrandae causa sanc-

torum memorias frustra frequentari, omnino damnandos esse [doceat], prout iam pridem eos damnavit et nunc etiam damnat ecclesia» (*Denz.* n. 985; cf. 998).

Prop. XXIII. Rationabilis et utilis est invocatio sanctorum.

192. ***Stat. quaest.*** Invocatio intellegitur petitio ad sanctos directa, ut ipsi intercessione sua nobis a Deo aliquid impetrent. «Orationes porrigimus sanctis angelis et hominibus, non ut per eos Deus nostras petitiones cognoscat, sed ut eorum precibus et meritis orationes nostrae sortiantur effectum» (*S. Thomas* 2, 2, q. 83, a. 4). Cum sanctos colimus, directe intendimus eorum honorem; cum eos invocamus, directe intendimus nostram utilitatem. Nihilominus sancti invocatione honorantur, quia sic exprimimus aestimationem nostram de eorum amicitia et potentia cum Deo. Deum orare absolute debemus; sanctos invocare non est absolute necessarium, sed honestum et utile. Thesis est de fide.

Negant hanc thesim Vigilantius, waldenses, plurimi protestantes.

193. ***Arg. 1.*** Ex S. Scriptura.

In S. Scriptura narratur Deum avertisse mala et contulisse bona propter intercessionem sanctorum vivorum (Ex 32, 10 sqq. Nm 12, 9 sqq. 3 Rg 17, 17 sqq. Lc 7, 3 sqq. Act 27, 24). Deus dixit ad amicos Iob: «Ite ad servum meum Iob. . . . Iob autem servus meus orabit pro vobis; faciem eius suscipiam, ut non vobis imputetur stultitia» (Iob 42, 8; cf. Gn 20, 7). S. Paulus scribit: «Obsecro ergo vos, fratres, . . . ut adiuvetis me in orationibus vestris pro me ad Deum» (Rom 15, 30), et saepe dicit se pro aliis orare. S. Iacobus: «Orate pro invicem, ut salvemini» (Iac 5, 16). Christus docuit nos pro aliis orare (Mt 5, 44; 6, 9 sqq). Atqui si alii pro nobis orare possunt, possumus etiam eos rogare, ut pro nobis orent. Et si vivos possumus ita rogare, possumus a fortiori sanctos caelites. Scriptura expresse testatur sanctos angelos pro hominibus orare (Tob 12, 12. Zach 1, 12 sq. 2 Mach 15, 11 sqq. Apc 8, 4).

194. ***Arg. 2.*** Ex traditione.

Ex tribus primis saeculis praxis invocandi sanctos maxime apparet in epitaphiis, in quibus saepe defuncti invocantur, ut pro vivis orent. *S. Ambrosius* ait: «Obsecrandi sunt angeli pro nobis, qui nobis ad praesidium dati sunt; martyres obsecrandi, quorum videmur quodam corporis pignore patrocinium vindicare. . . . Non erubescamus eos intercessores nostrae infirmitatis adhibere, quia ipsi infirmitates corporis, etiam cum vincerent, cognoverunt» (De viduis 9, 55). *S. Hieronymus:* «Si apostoli et martyres adhuc in corpore constituti possunt orare pro ceteris, quanto magis post coronas, victorias et triumphos. . . . Post-

quam cum Christo esse coeperint, minus valebunt?» (Contra Vigilant. n. 6). *S. Augustinus:* Non pro martyribus «oratur, sed eorum orationibus ecclesia commendatur» (Sermo 297, 3). *S. Cyrillus Hieros.:* «Recordamur eorum quoque, qui obdormierunt: primum patriarcharum, apostolorum, martyrum, ut Deus eorum precibus et legationibus orationem nostram suscipiat» (Catech. 23, 9). Plura apud *Bellarminum,* De ecclesia triumph. 1, 19.

Concilium tridentinum sess. 25 monet episcopos, ut fideles doceant «sanctos una cum Christo regnantes, orationes suas pro hominibus Deo offerre, bonum atque utile esse suppliciter eos invocare, et ob beneficia impetranda a Deo per Filium eius Iesum Christum, Dominum nostrum, qui solus noster redemptor et salvator est, ad eorum orationes, opem auxiliumque confugere; illos vero, qui negant sanctos aeterna felicitate in caelo fruentes invocandos esse, aut qui asserunt vel illos pro hominibus non orare, vel eorum, ut pro nobis etiam singulis orent, invocationem esse idololatriam, vel pugnare cum verbo Dei, adversarique honori unius mediatoris Dei et hominum Iesu Christi, vel stultum esse in caelo regnantibus voce vel mente supplicare, impie sentire» (*Denz.* n. 984).

195. ***Arg. 3.*** Ex ratione.

Rationabilis et utilis est invocatio sanctorum, si sancti et volunt et possunt impetrare nobis bona. Atqui et volunt et possunt. Ergo.

Prob. min. Sancti sunt amici nostri, constituentes nobiscum unum corpus Christi mysticum. Ergo si omnia membra huius corporis mystici debent pro se invicem orare, etiam sancti *volunt* hoc caritatis officium implere. Et sicut Deus praecipue iis vult beneficia praestare, qui ipsum orant, ita etiam sancti censendi sunt pro iis maxime intercedere, qui ad ipsos invocando confugiunt.

Possunt etiam bona nobis impetrare, quia sunt amici Dei, ipsi insolubili amicitiae vinculo coniuncti. Atqui amicus amici petitiones implet, in quantum fieri potest; et Christus diserte promisit hoc futurum esse (Io 14, 13 sq; 16, 23 sq).

Idem confirmatur miraculis, quae saepe Deus ob invocationem sanctorum patravit, ut constat ex bullis canonizationis et aliis documentis authenticis.

196. ***Obi. 1.*** Sancti ignorant invocationes nostras. Ergo inutile est sanctos invocare.

Resp. *Neg. antec. et conseq.* «Beatis, ut *Gregorius* dicit in 12 Moral. c. 14 ante medium, in Verbo manifestatur illud, quod decet eos cognoscere de iis, quae circa nos agantur, etiam quoad interiores motus cordis. Maxime autem excellentiam eorum decet, ut cognoscant petitiones ad eos factas vel voce vel corde; et ideo petitiones, quas ad eos dirigimus, Deo manifestante cognoscunt» (*S. Thomas* 2, 2, q. 83, a. 4 ad 2). Angeli gaudent de paenitentia peccatorum (Lc 15, 10). Ergo cognoscunt res humanas.

197. *Obi. II.* Si sancti caelites res humanas cognoscunt in essentia divina, iam ante invocationem nostram sciunt, utrum res, de qua agitur, futura sit necne. Si ita est, frustra sanctos invocamus. Ergo inutilis est invocatio sanctorum.

Resp. *Trans. mai.* Neque enim necessario sancti et angeli in essentia divina praesciunt omnes eventus futuros (*S. Thomas* 1, q. 113, a. 8). *Neg. min.* Nam etsi praesciunt, possunt simul scire illos effectus futuros non esse nisi propter invocationem suam. Deus ipse certe scit futura, et tamen vult, ut ipsum oremus, quia dispositiones providentiae divinae factae non sunt sine praevisione orationum nostrarum (cf. Praelect. dogm. IX, n. 325 331 sqq).

198. *Obi. III.* SS. Patres, ut *Ioannes Chrysost.*, interdum exhortantur fideles, ut ipsi potius salutem suam procurent et Deum precentur, quam sanctorum suffragiis confidant. Ergo secundum hos Patres inutilis est invocatio sanctorum.

Resp. *Dist. antec.:* Illi Patres dicunt non sufficere invocationem sanctorum, nisi sua quisque officia impleat, *conc. antec.;* dicunt etiam supposita nostra cooperatione ad nihil utilem esse invocationem sanctorum, *neg. antec.* Hanc explicationem ipse S. Ioannes Chrysost. dat (In Gen. hom. 44, 1). Interdum etiam inculcant angelos vel sanctos non posse propria potentia gratias conferre, sicut potest Filius, qui est cum Patre consubstantialis, sed posse solum a Deo nobis gratias impetrare. Ita *S. Athanasius* (Contra arian. orat. 3, 12).

TRACTATUS III.

DE GRATIA.

PRAENOTANDA.

199. Christus passione et morte sua Deum nobis reconciliavit et gratias omnes nobis meruit (supra n. 134 sqq 141 sqq). Unde considerato opere Christi iam considerandus nobis est fructus huius operis, i. e. gratia.

Gratia multipliciter dicitur. Omissa illa significatione, qua gratia idem est ac venustas (cf. Prv 31, 30), imprimis gratia subiective dicitur benevolentia seu favor (Gn 6, 8), obiective vero dicitur beneficium ex pura benevolentia datum (Eph 4, 7), tertio dicitur gratitudo pro beneficio accepto (Eph 1, 6). Cf. *S. Thomas* 1, 2, q. 110, a. 1.

Hic loquimur de gratia secundo sensu accepta, i. e. *de dono gratis dato,* seu non ex titulo iustitiae debito, neque ex necessitate vel intuitu proprii commodi collato. De qua re *S. Augustinus* ait: «Quid est gratia? Gratis data. Quid est gratis data? Donata non reddita» (In Ioan. tract. 3, n. 9). Hauritur hic conceptus ex S. Scriptura (Rom 4, 4 sq).

Omnia quidem dona Dei eatenus sunt gratis data, quatenus per se Deus nihil ulli creaturae debet, sed libere et ex puro amore omnia creavit. Unde quidquid res vi creationis sunt vel habent, gratia vocari potest. *S. Augustinus:* «Quadam non improbanda ratione dicitur gratia Dei, qua creati sumus, ut non nihil essemus. . . . Ista gratia dici potest, quia non praecedentium aliquorum operum meritis sed gratuita Dei bonitate collata est» (Ep. 77, 7). Nihilominus quando in fontibus theologicis simpliciter sermo est de gratia, intellegitur non donum ipsa creatione datum vel ex creatione fluens sed donum aliquod naturae creatae superadditum ultra potentiam et exigentiam naturae, seu intellegitur *donum supernaturale. S. Augustinus:* «Numquid natura erit gratia? . . . Sed non haec est gratia, quam commendat apostolus per fidem Iesu Christi» (De grat. et lib. arbitr. 13, 25).

200. *Gratia supernaturalis est donum, quod secundum totum genus potentiam et exigentiam naturae superat,* scilicet ratione subiecti et ratione termini. *Ratione subiecti* gratia est supra naturam, quia *neque constitutive neque consecutive neque exigitive ad naturam pertinet.*

Non constitutive, quia non est essentia neque pars essentialis hominis vel angeli. Non consecutive, quia non fluit ex essentia, ut proprietates, operationes, accidentia naturalia. Non exigitive, quia non postulatur, ne natura frustra sit, sicut postulatur concursus generalis, providentia naturalis, alia, sine quibus natura finem suum assequi non potest. *Ratione termini* gratia supernaturalis est, quia *vel constituit finem supernaturalem vel ad eum internam relationem habet.* Cum non solum natura per se non postulet visionem beatificam, sed neque homo quidquam viribus suis naturalibus facere possit, quo ad eam perveniat, gratia excludit tum debitum naturae tum debitum meriti. Ita *gratia est donum prorsus indebitum, a Deo homini vel angelo concessum in ordine ad visionem beatificam.* Breviter idem exprimitur, si dicitur: Gratia est donum supernaturale.

201. Itaque hic non agimus de *gratia increata,* quae est ipse Deus homini se communicans, sed de *gratia creata.* Neque agimus de *gratia patriae,* quae est lumen gloriae et alia dona ad visionem beatificam pertinentia, sed agimus de *gratia viae,* quae est praeparatio ad beatitudinem. Neque agimus de *gratia externa,* i. e. de doctrina revelata, de lege divina, de incarnatione, de ecclesia, de sacramentis, quia haec sunt obiecta aliorum tractatuum, sed agimus de *gratia interna.* Neque agimus de *gratiis gratis datis,* ut de prophetia, miraculis, aliis, quae S. Paulus recenset (1 Cor 12, 8 sqq; cf. *S. Thomas* 1, 2, q. 111, a. 4), quibus is, qui eas recipit, non tam ipse ordinatur ad vitam aeternam quam instruitur ad aliorum salutem, sed agimus de *gratia gratum faciente,* qua homo mediate vel immediate disponitur ad finem supernaturalem (*S. Thomas* 1, 2, q. 111, a. 1).

Gratia gratum faciens dividitur in *gratiam actualem* et *gratiam habitualem.* Gratia actualis est, quae consistit in motibus quibusdam intellectus et voluntatis. Gratia vero habitualis permanet ad instar habitus in homine, etiam quando homo non actualiter intellegit aut vult.

Gratia omnis in hoc ordine vocatur *gratia Christi,* ut distinguatur a *gratia Dei,* non quasi hae sint duae gratiae essentia diversae, sed quia ante primum peccatum gratia data erat unice ex benevolentia Dei, nunc autem omnis gratia datur etiam propter merita Christi.

Divisio tractatus haec erit: Prima parte agemus de gratia actuali, secunda de gratia habituali, tertia de fructu gratiae seu de merito.

PARS I.
DE GRATIA ACTUALI.

CAPUT I.
DE NATURA GRATIAE ACTUALIS.

Cf. *S. Thomas* 1, 2, q. 110; — De verit. q. 27; *Didacus Alvarez,* De auxiliis divinae gratiae; *Dominicus Soto,* De natura et gratia; *Ludov. Molina,* Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis; *Suarez,* De gratia; *Bellarminus,* De gratia et libero arbitrio; *Dom. Palmieri,* De

gratia divina actuali, Galopiae 1885; *Cam. Mazzella*, De gratia Christi, ed. 3, Romae 1882; *Sanct. Schiffini*, De gratia divina, Friburgi 1901; *Rich. Tabarelli*, De gratia Christi, Romae 1908; *Ludov. Billot*, De gratia Christi et libero hominis arbitrio, Romae 1908; *G. van Noort*, De gratia Christi, ed. 2, Amstelodami 1911; *I. van der Meersch*, De divina gratia, Brugis 1910; *Pohle*, Lehrbuch der Dogmatik II, ed. 5, Paderborn 1912, 353 sqq; *J. Souben*, Nouvelle théologie dogmatique VI, Paris 1905; *L. Labauche*, Leçons de théologie dogmatique II, ed. 3, Paris 1911, 143 sqq.

Prop. XXIV. **Gratia actualis est motio, qua illustratur intellectus vel inspiratur voluntas in ordine ad vitam aeternam.**

202. ***Stat. quaest.*** a) Cum gratia sit ens spirituale et supernaturale, immediate et per se a nobis cognosci nequit. Ut ergo aliquo modo conceptibus analogis concipiamus quid sit, imprimis determinandum est, in quo subiecto proximo sit. Nam si constat eam esse motionem quandam intellectus et voluntatis, etiam constat eius formalem effectum esse, ut cognoscamus et velimus ea, quae pertinent ad salutem supernaturalem.

Cum gratia actualis detur ad hoc, ut homo eliciat actus supernaturales liberos, gratia actualis est *principium actuum liberorum*, ipsi vero actus liberi sunt fructus gratiae. Unde gratia actualis praecipue invenitur in actibus indeliberatis. Nihilominus etiam actus liberi, quatenus sunt principium sequentium bonorum operum, vocari possunt et reapse a SS. Patribus et a theologis vocantur gratiae actuales. Principaliter tamen hic in quaestionem veniunt actus indeliberati, quia gratia hic consideratur ut principium vel causa efficiens actuum liberorum.

b) Quia gratia est aliquid, quod a Deo efficitur in nobis, potest quidem benevolentia ipsa divina ut efficiens in nobis supernaturalem motionem vocari gratia; attamen hic est sermo non de Deo efficiente sed de effectu eius in nobis. Hi effectus dicuntur esse *salutares*, quia iis bonum aliquod ad salutem vitae aeternae pertinens cognoscimus aut volumus, ut *expedit* vel ut *oportet* ad salutem, quemadmodum concilia loquuntur.

Illuminatio intellectus hic non intellegitur externa doctrina sed internus influxus Dei in mentem humanam; ergo *illustratio immediata*. In quantum ex hac illustratione oritur motio in voluntate, habetur *inspiratio voluntatis mediata;* in quantum vero praeterea Deus directe influit in voluntatem, habetur *immediata inspiratio voluntatis*. Thesis ipsa est de fide, sed non omnes explicationes eius, quae a theologis dantur.

203. ***Arg. 1.*** **Ex S. Scriptura.**

S. Scriptura supposita praedicatione evangelii docet Deum esse, qui mentes hominum moveat ad credendum vel ad bene agendum. «Ego plantavi, Apollo rigavit, sed Deus incrementum dedit. Itaque neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum

dat Deus» (1 Cor 3, 6 sq). Deus «det vobis spiritum sapientiae et revelationis in agnitione eius, illuminatos oculos cordis vestri, ut sciatis, quae sit spes vocationis eius» (Eph 1, 17 sq). «Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est» (2 Cor 3, 5). Agitur ibi de cogitatione rerum salutarium, ut ex contextu patet. Christus, loquens de ordine supernaturali, ait: «Sine me nihil potestis facere» (Io 15, 5), ergo neque cognoscere neque velle salutariter. Alios textus paulatim videbimus.

204. *Arg. 2.* Ex SS. Patribus.

a) *S. Cyrillus Alex.:* «Cognitionem sui filii non sono aut voce Pater nobis immittit sed illuminatione mentis, qua recte divinas Scripturas percipimus» (In Ioan. 6, 40). *S. Augustinus*, cuius auctoritas est maxima in quaestionibus de gratia (cf. *Denz.* n. 128): «Magisteria forinsecus adiutoria quaedam sunt et admonitiones; cathedram in caelo habet, qui corda tenet. . . . Ubi illius inspiratio et unctio non est, forinsecus inaniter perstrepunt verba» (In Ioan. tract. 3, n. 13). «Qua gratia agitur, non solum ut facienda noverimus, verum etiam ut cognita faciamus; nec solum ut diligenda credamus, verum etiam ut credita diligamus» (De gratia Christi c. 12). *Coelestinus I* (Ep. 21, c. 9) docet: «Quod ita Deus in cordibus hominum atque in ipso libero operetur arbitrio, ut sancta cogitatio, pium consilium omnisque motus bonae voluntatis ex Deo sit, quia per illum aliquid boni possumus, sine quo nihil possumus» (*Denz.* n. 135). Similiter alii Patres.

b) Itaque secundum hanc doctrinam Deus gratia sua et intellectum et voluntatem movet. Si quis autem censet sufficere, ut Deus dicatur voluntatem mediate tantum movere per illustrationem intellectus, non esset quidem haeretica locutio sed falsa et improbabilis, quia vis inferretur dictis Patrum et conciliorum. *S. Augustinus* contra Pelagium urget, non solum minus donum, quod est scientia, sed etiam maius donum, quod est caritas, donum Dei supernaturale esse. «Et cum sit utrumque Dei donum, sed unum minus, alterum maius, non sic iustitiam nostram supra laudem iustificatoris nostri extollat, ut horum duorum quod minus est, divino tribuat adiutorio, quod autem maius est, humano usurpet arbitrio» (De gratia Christi c. 26).

c) Quia ad operationes rationales etiam *facultates sensitivae* cooperantur, SS. Patres interdum monent omnia, quibus homo salutariter moveatur, posse vocari gratiam; sunt enim saltem eatenus gratia, quatenus ad has motiones Deus specialiter concurrit, ut homo moveatur versus finem supernaturalem. *S. Prosper:* «Si nemo venit nisi attractus [Io 6, 44], omnes, qui, quocumque modo veniunt, attrahuntur. Trahit itaque ad Deum contemplatio elementorum. . . . Trahunt rerum gestarum relatores. . . . Trahit timor. . . . Trahit laetitia. . . . Trahit desiderium. . . . Trahunt delectationes. . . . Et quis perspicere possit, per quos affectus visitatio Dei animum ducat humanum?» (Contra Col-

latorem c. 7, 2.) «Cor meum et caro mea exsultaverunt in Deum vivum» (Ps 83, 3).

205. ***Arg. 3.*** **Ex definitionibus conciliorum.**

Concilium milevitanum II (cuius canones recepti sunt a *concilio XVI carthaginiensi* a. 418) can. 4: «Quisquis dixerit eandem gratiam Dei per Iesum Christum Dominum nostrum propter hoc tantum nos adiuvare ad non peccandum, quia per ipsam nobis revelatur et aperitur intellegentia mandatorum, ut sciamus, quid appetere, quid vitare debeamus, non autem per illam nobis praestari, ut quod faciendum cognoverimus, etiam facere diligamus atque valeamus, A. S.» (*Denz.* n. 104). *Concilium arausicanum II* can. 7: «Si quis per naturae vigorem bonum aliquid, quod ad salutem pertinet vitae aeternae, cogitare ut expedit, aut eligere, sive salutari, i. e. evangelicae praedicationi consentire posse confirmat absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati, haeretico fallitur spiritu» (*Denz.* n. 180; cf. 135 sqq 799 1791).

206. ***Arg. 4.*** **Ex ratione theologica.**

Homo destinatus est, ut in hac vita ponat actus proportionatos fini supernaturali. Atqui ponere actus proportionatos fini supernaturali homo non potest, nisi eius intellectus et voluntas iuvantur supernaturali Dei auxilio. Ergo gratia est illustratio intellectus et inspiratio voluntatis supernaturalis.

Maior probatur. Nam homo destinatus est ad finem supernaturalem suis actibus rationalibus promerendum (Mt 16, 27; 25, 34). Atqui nisi actus hominis sunt proportionati fini supernaturali, homo non vere meretur vitam aeternam, quia inter meritum et praemium proportionem esse necesse est.

Prob. min. Inter actus naturales intellectus et voluntatis et finem supernaturalem non est proportio. Atqui sine supernaturali Dei auxilio homo non potest ponere nisi actus naturales. Ergo ut sit proportio inter actus hominis et finem supernaturalem, requiritur supernaturale Dei auxilium. Motus autem in finem incipit in intellectu et perficitur in voluntate. Ergo per gratiam intellectus supernaturaliter illustrandus et voluntas supernaturaliter inspiranda est.

207. *Obi. I.* Homo gratia instructus non cognoscit quidquam neque vult, quod non potest cognoscere et velle homo sine gratia. Atqui supernaturalis illustratio intellectus et inspiratio voluntatis, qua non cognoscimus neque volumus quidquam, quod non possumus etiam naturaliter cognoscere et velle, dicenda est non exsistere. Ergo non exsistit gratia consistens in illustratione intellectus et inspiratione voluntatis.

Resp. *Dist mai.:* Homo cum gratia non alia cognoscit et vult atque sine gratia, *trans. mai.;* non alio modo cognoscit et vult, *neg. mai. Dist.*

min.: Dicenda est non exsistere illustratio et inspiratio, qua neque alia cognoscimus et volumus neque alio modo, *conc. min.;* qua alio modo cognoscimus, *neg. min.* Et *neg. conseq.*

Gratia supernaturalis est principaliter *gratia elevans,* quae efficit, ut actus nostri habeant internam proportionem ad vitam aeternam, seu ut fiant, sicut expedit ad salutem. Hanc supernaturalem qualitatem actuum nostrorum non directe cognoscimus, sed ex revelatione discimus. Itaque in actibus ex gratia factis distinguendum duplex elementum: *vitalitas* et *supernaturalitas,* quae non sunt duae res sed una eademque res sub diverso respectu. In quantum actus procedit a principio immanente (intellectu, voluntate), est actus vitalis. In quantum actus fit cum supernaturali concursu divino, est actus supernaturalis. Sicut autem naturalem concursum non immediate percipimus, ita neque supernaturalem, quia Deus, intime praesens rebus, tam perfecte cum iis concurrit, ut nullus influxus extrinsecus adveniens percipiatur, sed solum ratiocinio aut revelatione manifestetur.

Ceterum quoad alteram partem *maioris* dixi: *Transeat.* Nam gratia non solum elevat, sed est etiam *gratia sanans,* quia sanat vulnus ignorantiae in intellectu et vulnus infirmitatis in voluntate hominis lapsi. Quapropter quasi ad oculos manifestatur maxima differentia inter homines, qui unice naturam ducem sequuntur, et eos, qui divina gratia regi se sinunt. Nam eadem bona supernaturalia, quae sub influxu gratiae hominibus apparent maxime desiderabilia, sine influxu gratiae videntur esse vilia, nullo labore digna. Sive igitur dixeris homines gratia adiutos alia cognoscere et velle, sive alio modo cognoscere et velle, tam fide quam experientia certum est longe aliter iudicari et aestimari bona supernaturalia ab hominibus, qui suis tantum viribus naturalibus insistunt, atque ab iis, qui Dei auxilio supernaturali confidunt.

208. *Obi. II.* Supernaturales actus intellectus et voluntatis sunt aut supernaturales secundum modum (ut visio caeco miraculose restituta) aut supernaturales secundum substantiam. Atqui si sunt solum supernaturales secundum modum, non sunt vere supernaturales, quia possunt etiam procedere ex principiis naturalibus. Si vero sunt supernaturales secundum substantiam, non possunt esse actus a nostris potentiis eliciti, quia nulla potentia se extendere potest ultra obiectum suum adaequatum, sicut intellectus non potest cognoscere nisi verum neque voluntas amare nisi bonum. Ergo actus stricte supernaturalis in homine est impossibilis.

Resp. Nego suppositum huius obiectionis, videlicet distinctionem inter supernaturale secundum modum et supernaturale secundum substantiam posse solum uno sensu accipi; immo in obiectione plures sensus confunduntur; nam in priore parte *minoris* sumitur supernaturale secundum modum in ordine physico, et in altera parte sumitur supernaturale secundum substantiam in ordine logico.

Itaque neque homo neque angelus habet vires naturales, quibus possit ponere actum intrinsecus proportionatum ad finem supernaturalem, sed talis actus necessario postulat concursum divinum, qui est ultra omnem exigentiam naturalem, et hoc sensu actus cum ope gratiae factus est *supernaturalis secundum substantiam* in ordine *physico.*

Nihilominus quidquid homo cognoscit, semper cognoscit sub ratione veri, et quidquid vult, semper vult sub ratione boni. Itaque actus intellectus

et voluntatis naturales ex una parte et supernaturales ex altera parte in hoc conveniunt, quod substantialiter vel essentialiter sunt cognitio veri et amor boni; et ad hanc substantiam *logice* consideratam supernaturalitas ut modus quidam accedit, qui etiamsi abest, manet tamen substantia actus cognitionis et volitionis. Nisi haec convenientia actus supernaturalis cum actu naturali adesset, utique impossibilis esset actus supernaturalis. Sed ex hac logica convenientia nullo modo concluditur actum supernaturalem esse etiam in ordine physico supernaturalem secundum modum tantum, et posse absolute etiam fieri per vires pure naturales (cf. *Palmieri,* De grat. thes. 25, n. III).

Schol. Utrum gratia actualis consistat in ipsis actibus vitalibus indeliberatis, an sit aliquid antecedens hos actus.

209. Omnes quidem theologi docent actus supernaturales indeliberatos recte posse vocari gratiam. Nihilominus multi theologi, praecipue thomistae, volunt gratiam actualem pure et simpliciter dictam esse aliquod ens non vitale, quod praecedat etiam actus indeliberatos et eorum principium effectivum sit. Hanc vocant *elevationem internam* transeuntem, quae cum ipso actu vitali cessat, quam dicunt esse aut qualitatem aliquam aut motionem. Alii vero plurimi theologi negant hoc, et dicunt sufficere concursum Dei supernaturalem cum facultate ad eliciendum actum supernaturalem. Hanc vocant *elevationem externam.* Secundum hanc sententiam prima elevatio interna transiens consistit in actibus supernaturalibus indeliberatis, et hi ipsi actus vocantur gratia actualis, quatenus sunt principium actuum supernaturalium deliberatorum. Alterutra sententia tuto admitti potest, dummodo illud ens non vitale ne ita explicetur, ut respectu actus deliberati sit praedeterminatio antecedens ad unum, qua destruitur libertas. Itaque solum ad expoliendum conceptum gratiae actualis audiantur argumenta et responsa.

a) In fontibus revelationis gratia dicitur pulsatio, excitatio, vocatio. Atqui haec et similia non significant actus vitales sed aliquid praecedens actus vitales, quod est eorum principium.

Resp. Illis metaphoris significatur aliquis motus, quem Deus efficit in intellectu vel voluntate. Atqui motus intellectus est intellegere, et motus voluntatis est velle. Unde hoc modo «ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas sed motus quidem animae; actus enim moventis in moto est motus», ut ait *S. Thomas* (1, 2, q. 110, a. 2); nam «cognoscere veritatem est usus quidam vel actus intellectualis luminis.... Usus autem quilibet quendam motum importat, large accipiendo motum, secundum quod intellegere et velle motus quidam esse dicuntur» (1, 2, q. 109, a. 1). Revera SS. Patres vocationem, excitationem, alia similia semper explicant per actus vitales, numquam per aliquam entitatem non vitalem. E. g. *S. Augustinus:* «Vocat per intimam cognitionem» (In Ps. 102, n. 16). «Videte, quomodo trahit Pater. Docendo delectat» (In Ioan. tract. 26, 7).

b) SS. Patres dicunt gratiam fieri in nobis sine nobis. Atqui actus vitales non fiunt sine nobis. Ergo gratia est aliud atque actus vitales.

Resp. SS. Patres illud diserte dicunt de actibus vitalibus; hi autem actus, in quantum sunt indeliberati, fiunt quidem sine nobis libere eligentibus, non vero sine nobis vitaliter cooperantibus. *S. Bernardus:* «Deus tria haec, h. e. cogitare, velle, perficere, operatur in nobis. Primum profecto sine nobis, secundum nobiscum, tertium per nos» (De grat. et lib. arbitr. c. 14, n. 16).

c) Actus supernaturales produci nequeunt a potentia naturali. Atqui intellectus et voluntas nostra sine elevatione interna sunt potentiae naturales. Ergo requiritur interna elevatio, ut possint producere actus supernaturales.

Resp. Negandum est suppositum huius argumentationis, videlicet potentias solas esse causas actuum supernaturalium. Nam hi actus etiam producuntur a Deo supernaturaliter concurrente. Deus autem, quidquid potest efficere per instrumentum creatum, potest etiam efficere per seipsum. Ergo si Deus potest efficere actus supernaturales per qualitates vel motiones non vitales ut per causas instrumentales, potest etiam efficere immediate sine tali instrumento. Et Deus censendus est ita agere, quia omnes actus supernaturales iustificationem praecedentes eo tendunt, ut homo perveniat ad elevationem internam permanentem, quae consistit in gratia habituali. Ergo admittendum non est Deum iam antea producere entitates innumerabiles, intrinsecus elevantes, quae mox ut productae sunt, in nihilum abeunt. Cui tamen placent tales entitates, potest eas statuere pro arbitrio, sed probare eas non potest.

Prop. XXV. **Gratia vires et morales et physicas confert ad salutariter agendum.**

210. ***Stat. quaest.*** Cum gratia consistat in actibus quibusdam vitalibus indeliberatis, quibus homini confertur potentia ponendi actus deliberatos salutares, quaeritur, quomodo iuvent actus indeliberati supernaturales ad ponendos actus deliberatos supernaturales, utrum moraliter an physice an utroque modo.

Morale adiutorium in eo consistit, quod homo propositis bonis allicitur ad agendum vel comminatione malorum deterretur. Ergo morale adiutorium supponit vires physicas, et solum auget inclinationem in bonum et minuit inclinationem in malum. *Physicum* vero adiutorium internum in eo consistit, quod vires, quae sunt principium actuum, entitative augentur, ut possint actum entitative perfectiorem producere.

Dicimus igitur gratia actuali hominem non solum allici, ut vires, quas iam habet, exserat, sed etiam intrinsecus confortari, ut plus virium habeat quam sine gratia. Gratia morales vires confert, quatenus est

actus intentionalis, i. e. quatenus efficit, ut homo motiva agendi clarius et vividius percipiat; physicas autem vires confert, quatenus est ens supernaturale et hominem aptum reddit ad ponendos actus salutares liberos. Gratia, in quantum morales vires confert, est gratia sanans seu medicinalis; in quantum autem physicas vires confert, est gratia elevans.

211. **Prob. pars I.** *Gratia confert vires morales.* A SS. Patribus et conciliis gratia vocatur illustratio, delectatio, suavitas, inclinatio ad agendum salutariter. *S. Prosper:* «Quis perspicere aut enarrare possit, per quos affectus visitatio Dei animum ducat humanum, ut quae fugiebat, sequatur; quae oderat, diligat; quae fastidiebat, esuriat; ac subito commutatione mirabili, quae clausa ei fuerant, fiant aperta; quae onerosa, sint levia; quae amara, sint dulcia; quae obscura, sint lucida» (Contra Collat. c. 7, n. 2). *Concilium arausicanum II* can. 7 loquitur de «illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati» (*Denz.* n. 180). Atqui illustratio, delectatio et similia sunt respectu actus liberi secuturi causae morales, non physicae, per quas homo non accipit novas vires physicas, sed fit promptior ad utendum viribus, quas habet.

Confirmatur idem ratione. Nam homo, utpote agens rationale, non debet ut res inanimis vel brutum impelli ad actus suos, sed cognitione et dilectione moveri ad agendum. Ergo Deus, qui movet hominem ad agendum, secundum quod convenit naturae humanae, per illustrationem et inspirationem allicit hominem, ut ipse se determinet ad agendum, seu movet eum influxu morali.

Hic influxus potest esse tantus, ut dissensus voluntatis prorsus excludatur. Nam potest cognitio et delectatio boni adeo augeri, et ita minui inclinatio in malum oppositum, ut vix ulla maneat propensio ad male agendum, et voluntas toto nisu feratur in bonum. «Cor regis in manu Domini; quocumque voluerit, inclinabit illud» (Prv 21, 1). «Domine . . . ad te nostras etiam rebelles compelle propitius voluntates» (Missale Rom. Secret. Dom. IV post Pentec.).

212. **Prob. pars II.** *Gratia confert vires physicas.* Nam secundum S. Scripturam omne opus salutare est absolute impossibile sine gratia; neque gratia requiritur, ut facilius fieri possit, sed ut simpliciter fieri possit. «Sine me nihil potestis facere» (Io 15, 5). «Sufficientia nostra ex Deo est» (2 Cor 3, 5). «Deus est enim, qui operatur in vobis et velle et perficere» (Phil 2, 13). Secundum *concilium arausicanum II* can. 6 gratia necessaria est, ut «sicut oportet, agere valeamus»; can. 7: Neque sine gratia «bonum aliquid, quod ad salutem pertinet vitae aeternae, cogitare, ut expedit, aut eligere» possumus (*Denz.* n. 179 sq). *Coelestinus I:* Omnis motus bonae voluntatis ex

Deo est, «quia per illum aliquid boni possumus, sine quo nihil possumus» (*Denz.* n. 135). Atqui si quid omnino non possumus, vires physicae ad illud faciendum desunt. Ergo gratia vires physicas confert.

Idem patet ex ratione theologica. Nam multi actus salutares sunt, qui non habent annexam magnam difficultatem moralem, ut amor parentum vel cogitatio et desiderium beatitudinis caelestis. Ergo si hi actus absolute fieri non possunt, sicut oportet, non obstat difficultas moralis sed defectus virium physicarum. Ergo has vires gratia confert. Et revera actus, ut fiat, sicut oportet ad salutem, necesse est transcendat totum ordinem naturalem. Atqui vires naturales ex conceptu suo solum sufficiunt ad id, quod est intra ordinem naturalem. Ergo ut actus fiant, sicut oportet, gratia confert vires physicas.

213. *Obi. I.* Auxilium morale supponit vires physicas. Atqui gratia non supponit vires physicas ad agendum supernaturaliter. Ergo gratia non est auxilium morale.

Resp. Dist. mai.: Auxilium morale supponit vires physicas aut aliunde iam adesse, aut est simul auxilium physicum, quo vires conferuntur, *conc. mai.;* necessario supponit vires physicas iam aliunde adesse, *neg. mai. Contradist. min.:* Gratia non supponit vires physicas iam aliunde adesse, *conc. min.;* non est simul auxilium physicum, quo vires conferuntur, *neg. min.* Et *neg. conseq.*

214. *Obi. II.* Gratia consistit in actibus intentionalibus, qui solum moraliter movent. Atqui quod solum moraliter movet, non confert vires physicas. Ergo gratia non confert vires physicas.

Resp. Dist. mai.: Gratia consistit in actibus intellectus et voluntatis indeliberatis (in cognitione et indeliberata inclinatione), qui natura sua sunt intentionales, *conc. mai.;* non est simul entitas supernaturalis, quae a Deo in nobis ultra potentiam et exigentiam naturalem producitur, *neg. mai. Contradist. min.:* Quod solum moraliter movet, non confert vires physicas, *conc. min.;* quod non solum moraliter movet, sed simul est entitas supernaturalis, non confert vires physicas, *neg. min.* Et *neg. conseq.*

Itaque cum *Molina, Lessio, Ripalda,* aliis censemus ipsos actus illustrationis et inspirationis, ut sunt entia supernaturalia, esse causam physicam, quae supposito concursu divino producat rationem supernaturalitatis in actibus deliberatis. Nam cum opera salutaria libera teste Scriptura (Eph 5, 8 sqq) sint fructus lucis supernaturalis, actus autem praecedentes indeliberati intellectus et voluntatis iam sint lux supernaturalis, haec lux ex actu primo communicatur cum actu secundo, seu ex actu indeliberato cum actu deliberato, non intentionaliter tantum sed etiam secundum entitatem physicam supernaturalem, quia actus deliberatus semper aliquo modo in se continet actum indeliberatum eiusque perfectionem participat (cf. *Suarez,* De grat. l. 4, c. 2, n. 16; *Gregorius de Val.,* In 1, 2, disp. 8, q. 5, punct. 4, § 4; *Mazzella,* De grat. n. 683).

Thomistae et alii theologi censent physicam causalitatem esse in illis entitatibus non vitalibus, quae antecedunt actus indeliberatos et liberos supernaturales.

Suarez, Tanner, alii censent causam physice confortantem non esse quidquam creatum sed esse Spiritum Sanctum, qui immediate adiuvet voluntatem ad actus liberos supernaturales eliciendos (cf. *Suarez,* De grat. l. 3, disp. 17 sqq). Ratio est, quia hi theologi actus indeliberatos unice considerant secundum intentionalem suam efficaciam, quae utique non efficit quidquam physice in actibus deliberatis. Sed hic considerandi modus est incompletus, quia actus illi indeliberati non solum sunt causae intentionales, sed etiam sunt entitates physicae supernaturales.

Schol. De divisionibus gratiae actualis.

215. Quae hucusque diximus, ad omnem gratiam actualem pertinent. Sed sunt etiam quaedam, quae gratiae conveniunt secundum varias eius habitudines et munera. Unde oriuntur appellationes et divisiones gratiae, quae breviter proponendae sunt.

a) Gratia, quae et quatenus consistit in actibus indeliberatis, vocatur *gratia operans,* qua scilicet aliquid fit in nobis sine nobis libere cooperantibus. Quando vero gratia cum nostra voluntate libere consentiente cooperatur, est *gratia cooperans.* Deus «cooperando perficit, quod operando incipit. Quoniam ipse, ut velimus, operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. . . . Ut ergo velimus, sine nobis operatur, cum autem volumus et sic volumus, ut faciamus, nobiscum cooperatur» (*S. Augustinus,* De grat. et lib. arbitr. c. 17, n. 33). Cf. *S. Thomas* 1, 2, q. 111, a. 2, qui etiam gratiam habitualem dividit in operantem et cooperantem.

b) Quatenus gratia operans excitat ad agendum, vocatur *gratia excitans;* et quatenus gratia cooperans iuvat in agendo, vocatur *gratia adiuvans. S. Augustinus:* «Quod ad Deum nos convertimus, nisi ipso excitante atque adiuvante non possumus» (De pecc. merit. et remiss. l. 2, c. 18, n. 31). *S. Bernardus:* «Conatus nostri ad bonum et cassi sunt, si a gratia non adiuventur, et nulli, si non excitentur» (De grat. et lib. arbitr. c. 13, n. 42). Cf. *concilium tridentinum* sess. 6, can. 4 (*Denz.* n. 814). Gratia excitans interdum dicitur *vocans.*

c) Quatenus liber consensus consideratur ut terminus, quocum gratia comparatur, ea gratia, quae ante liberum consensum adest, vocatur *gratia praeveniens;* ea autem, quae liberam voluntatem iuvat ad exsequendum, quod vult, vocatur *gratia subsequens. S. Augustinus:* «Nolentem praevenit, ut velit; volentem subsequitur, ne frustra velit» (Enchir. c. 32). Gratia igitur praeveniens conincidit cum vocante seu excitante (*Conc. trid.* sess. 6, c. 5; *Denz.* n. 797). Inter gratiam praevenientem vel antecedentem et subsequentem, media est *gratia concomitans,* quae simul est cum actu salutari libero (ibid. c. 16; *Denz.* n. 809).

Notandum tamen est easdem divisiones non semper ab omnibus eodem sensu accipi. Ita interdum gratia praeveniens dicitur, quae praecedit iustificationem; gratia subsequens, quae sequitur iustificationem. Vel praeveniens dicitur, quae datur ad incohandum; subsequens, quae

datur ad perficiendum. Vel in serie gratiarum gratia aliqua dicitur subsequens respectu praecedentis effectus, et praeveniens respectu sequentis effectus (cf. *S. Thomas* 1, 2, q. 111, a. 3). Explicationes, quas dedimus, sunt eae, quae communius receptae sunt; si vero apud alios aliae explicationes leguntur, non necessario est diversa doctrina sed diversus modus loquendi.

De divisione gratiae sufficientis et efficacis postea dicemus.

CAPUT II.

DE NECESSITATE GRATIAE ACTUALIS.

Cf. *S. Thomas* 1, 2, q. 109; — De verit. q. 24, a. 12 sqq; *Suarez,* De grat. l. 1, c. 1 sqq; *Bellarminus,* De grat. et lib. arbitr. l. 5; *Ripalda,* De ente supernat. tomus 3; *Steph. Dechamps,* De haeresi ianseniana, Parisiis 1645; *Mazzella,* De grat. disp. 2; *Palmieri,* De grat. thes. 19 sqq; *Schiffini,* De grat. disp. 2; *Pohle,* Lehrbuch der Dogmatik II[5] 382 sqq.

Prop. XXVI. **Ut homo ponat aliquod opus naturaliter honestum, non requiritur auxilium gratiae.**

216. **Stat. quaest.** a) Ex praecedentibus patet gratiam dari ad duplicem finem: ad sanandam infirmitatem naturae lapsae et ad elevandum hominem in ordinem supernaturalem; unde distinguitur gratia sanans seu medicinalis, et gratia elevans. Iam videndum est, quomodo gratia sub hoc duplici respectu necessaria sit. Imprimis igitur quaerimus, quid homo sine gratia sanante possit aut non possit quoad bonum honestum ordinis naturalis. Quae quaestio iterum dupliciter intellegi potest: 1. num homo sine gratia omnino possit aliquem actum naturaliter honestum ponere; 2. num homo sine gratia possit integram legem naturalem ordinis moralis servare. Hic sermo est de priore quaestione: Potestne homo sine gratia aliquem actum honestum ponere, an omnis actus liber, qui sine gratia fit, est necessario peccatum contra legem naturalem?

b) *Lutherus* et alii novatores saeculi XVI adeo exaggerarunt effectum peccati originalis, ut dicerent liberum arbitrium post peccatum originale non iam valere nisi ad peccandum. «Liberum arbitrium post peccatum est res de solo titulo; et dum facit, quod in se est, peccat mortaliter» (*Denz.* n. 776; cf. *Moehler,* Symbolik § 6).

Novatorum erroribus infectus erat *Michael Baius* (Du Bay), qui inde ab anno 1551 falsas doctrinas spargere coepit, quas a. 1567 *Pius V,* et iterum a. 1579 *Gregorius XIII* et a. 1641 *Urbanus VIII* damnarunt (cf. *Denz.* n. 1001 sqq). Fundamentalis eius error erat, quod nullum ordinem vere supernaturalem admittebat, sed censebat omnia dona Adamo et angelis ante peccatum concessa debita fuisse naturae integrae, cum liberum arbitrium his donis destitutum non valeret nisi ad peccandum. Ergo cum haec dona ablata sint in poenam peccati originalis, in ordine naturae lapsae homo peccat, quotiescumque sine auxilio gratiae agit.

Hos errores saeculo XVII innovavit *Cornelius Iansenius,* iprensis episcopus, qui in libro, cuius inscriptio est «Augustinus», docet: «Arbitrium voluntatis post lapsum primi hominis, antequam divina gratia visitetur..., sub cupiditatibus terrenis ita arte captivum possidetur, ut libertas illa voluntatis, velut ferreis vinculis adstricta, nullo modo possit surgere, ut bonum velit aut faciat, sed tantummodo captivo motu versetur in malo» (De statu nat. lapsae l. 3, c. 2). Quando vero gratia adest, homo necessario bene agit, quia interiori gratiae numquam resistitur. Itaque neque ad merendum neque ad demerendum requiritur libertas a necessitate. Totum opus Iansenii damnatum est ab *Urbano VIII* a. 1641; ab *Innocentio X* a. 1653 haereticae declaratae sunt quinque propositiones ex Iansenii opere excerptae (*Denz.* n. 1092 sqq), rursus damnatae sunt ab *Alexandro VII* a. 1656 et 1664, a *Clemente XI* a. 1705. Iansenistis autem a. 1664 iniunctum est iuramentum, quo declararent se sincero animo reicere illas propositiones in sensu Iansenii intellectas (*Denz.* n. 1098 sq), et a. 1705 declaratum est non sufficere «obsequiosum silentium», sed propositiones damnatas corde reiciendas esse (*Denz.* n. 1350). Item a *Clemente XI* a. 1713 multae propositiones *Paschasii Quesnelli,* iansenismo faventes, damnatae sunt (*Denz.* n. 1351 sqq), et a *Pio VI* a. 1794 propositiones *synodi pistoriensis* iansenisticae.

c) Itaque contra has falsas opiniones statuimus doctrinam veram, et imprimis dicimus hominem per vires liberi arbitrii aliquid boni honesti posse sine auxilio gratiae. Omittimus quaestionem *de cognoscendo vero,* quia iam ostendimus homines posse per principia naturalia cognoscere exsistentiam Dei, quod definivit *concilium vaticanum* sess. 3, c. 2 (*Denz.* n. 1795; cf. 1806). Plura de hac quaestione in tomo I, n. 74 sqq et in tomo II, n. 3 sqq. Hic agimus *de solis actibus voluntatis.* Thesis non est de fide, sed est conclusio theologice certa; quia continet quandam abstractionem, de qua non explicite loquuntur fontes theologici. Aliud enim est posse hominem sine auxilio gratiae aliquid facere, et aliud est auxilium gratiae reapse interdum plane abesse, quando homo bene agit. De hac re sunt variae theologorum opiniones, de quibus postea. Hic abstrahimus ab hac quaestione, et dicimus: Sive in omni actu honesto adest auxilium gratiae, sive non semper adest, homo, sive iustus est et fidelis, sive iniustus est et infidelis, habet vires naturales sufficientes ad aliquos actus naturaliter honestos ponendos, qui quidem actus si fiunt, non habent ullam proportionem ad vitam aeternam.

217. *Arg. 1.* Ex traditione.

S. Augustinus ait: «Non usque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea velut lineamenta extrema remanserint, unde merito dici possit etiam in ipsa impietate vitae suae facere aliqua legis [cf. Rom 2, 14] vel sapere.

Nam remanserat utique id, quod anima hominis nisi rationalis esse non potest; ita etiam ibi lex Dei non ex omni parte deleta per iniustitiam. Nam et ipsi [gentiles] homines erant, et vis illa naturae inerat iis, qua legitimum aliquid anima rationalis et sentit et facit» (De spir. et litt. c. 28, n. 48). Secundum *S. Prosperum* etiam post praevaricationem manserunt in hominibus illa bona, «quae vitam mortalem honestare possunt» (Contra Collat. n. 36). *S. Fulgentius:* «Lex factorum . . . potest quidem naturaliter esse et in corde gentium et in corde infidelium iudaeorum, quae tamen sine fide Christi nullatenus iustificat sectatores suos» (Ep. 17, 27, 52).

Cum Patribus consentiunt theologi, qui paucissimis exceptis docent posse hominem cum solo generali Dei concursu interdum moraliter bene agere. Ita *Dominicus Soto* ait: «Ante Gregorium Ariminensem neminem legisse memini, qui negare hoc cogitaverit posse hominem, dum est in peccato, suapte natura, citra specialem succursum Dei cum nosse tum velle et exsequi officium aliquod naturali honestate praeditum. . . . Reliquus theologorum coetus nobiscum sentit, ut ipse fatetur Gregorius» (De nat. et grat. l. 1, c. 20). Idem ait *Suarez* (De grat. l. 1, c. 8, n. 5). Idem recentes omnes. Solus, ut videtur, *Schiffini* nonnihil haesitat, idque ob rationes non valde efficaces (De grat. n. 105 sqq).

Hanc theologorum sententiam ecclesia defendit a *Baii* censuris dicentis: «Cum Pelagio sentit, qui boni aliquid naturalis, hoc est, quod ex naturae solius viribus ortum ducit, agnoscit» (prop. 37; *Denz.* n. 1037). *Schiffini* (l. c. n. 106) cum *Vazquez* monet hanc et alias propositiones Baii damnatas esse propter nimis acre iudicium de aliorum theologorum sententia. Sit ita (quod alii negant, ut *Wirceburgenses,* De grat. n. 207 sq); at sine dubio ecclesia contra acres censuras non defendit sententiam, quae ipsi displicet. Praeterea damnatae sunt etiam propositiones, in quibus nulla censura est, ut 2 *Paschasii Quesnelli:* «Iesu Christi gratia, principium efficax boni cuiuscumque generis, necessaria est ad omne opus bonum; absque illa non solum nihil fit, sed nec fieri potest» (*Denz.* n. 1352). Similiter propositio 39: «Voluntas, quam gratia non praevenit, nihil habet luminis nisi ad aberrandum, ardoris nisi ad se praecipitandum, virium nisi ad se vulnerandum; est capax omnis mali et incapax ad omne bonum» (*Denz.* n. 1389). Item aliae propositiones (cf. *Denz.* n. 1027 sqq 1065 1524). Ergo doctrina nostra, etsi non est ab ecclesia formaliter definita, tamen sensui ecclesiae plane conformis est.

218. ***Arg. 2.*** **Ex ratione.**

Si homini impossibile est sine auxilio gratiae ullum praeceptum legis implere, hoc est aut propter impotentiam physicam aut propter impotentiam moralem. Atqui neutrum dici potest. Ergo non est impossibile.

Prob. min. Lex naturalis, i. e. lumen rationis dictantis, quid faciendum, quid omittendum sit, certe non praecipit nisi ea, quae *physice possibilia* sunt; secus ipsa ratio esset irrationabilis. Neque liberum arbitrium per Adae peccatum periit (*Denz.* n. 815).

Neque propter *moralem impotentiam* homo ullum praeceptum legis implere nequit. Nam sunt multa praecepta, quae nullam difficultatem specialem habent, immo saltem quibusdam hominibus faciliora sunt quam contraria inhonesta. Ita multis hominibus facilius est parentes diligere, vera loqui, indigenti ex misericordia eleemosynam dare, quam contrarios actus malos ponere. Vix erit homo, qui non habet inclinationem ad aliquos actus honestos. Neque tentatio ad actus inhonestos obstat, tum quia saepe non adest, tum quia naturalis inclinatio ad bonum aliquod honestum potest esse tanta, ut contraria tentatio parvam tantum difficultatem creet. Itaque merito damnata est propositio 30 Baii negantis «tentationi ulli sine gratiae ipsius adiutorio resistere hominem posse, sic ut in eam non inducatur ac ab ea non superetur» (*Denz.* n. 1030)

219. Obi. I. *S. Augustinus* docet: «Neque liberum arbitrium quicquam nisi ad peccandum valet, si lateat veritatis via; et cum id, quod agendum et quo nitendum sit, coeperit non latere, nisi etiam delectet et ametur, non agitur, non suscipitur, non bene vivitur. Ut autem diligatur, caritas Dei diffunditur in cordibus nostris, non per arbitrium liberum, quod surgit ex nobis, sed per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis» (De spir. et litt. c. 3, n. 5). Atqui si liberum arbitrium sine gratia Spiritus Sancti non valet nisi ad peccandum, homo non potest sine gratia ullum opus naturaliter honestum facere. Ergo falsa est thesis.

Resp. *Dist. mai.:* S. Augustinus docet liberum arbitrium non posse sine gratia salutem consequi neque semper et in omnibus honeste agere, sed certo ruere in peccatum, *conc. mai.;* S. Augustinus docet liberum arbitrium ne in ullo quidem singulari casu facere posse, quod naturaliter honestum est, etsi hic actus ad salutem nihil valeat, *neg. mai.* *Dist. min.:* Si liberum arbitrium non valet nisi ad peccandum hoc sensu, quod neque integram legem naturalem servare neque vitam aeternam per se solum consequi potest, homo non potest umquam sine gratia naturaliter honeste agere, *neg. min.;* si liberum arbitrium non valet nisi ad peccandum hoc sensu, quod sine gratia necessario semper et in omnibus peccat, homo non potest ullum actum naturaliter honestum ponere, *conc. min.* Et *neg. conseq.*

S. Augustinus disputat contra pelagianos, qui docebant hominem per solas vires naturales posse omnia peccata vitare, actus salutares elicere, vitam aeternam consequi. Contra hos igitur statuit Augustinus hominem non posse per naturales suas vires salutem consequi neque ullum actum salutarem ponere neque integram legem naturalem servare, sed sine gratiae adiutorio infallibiliter ruere in peccatum et perditionem. Itaque duo negantur: a) posse arbitrium per vires suas naturales operari salutem, b) posse servare integram legem et abstinere ab omni peccato. Non tamen ideo negatur posse hominem per naturae vires aliqua opera steriliter honesta, i. e. quae non conferunt

ad vitam aeternam, facere. Quomodo talia opera sensu aliquo latiore dici possint peccaminosa, postea videbimus. Similiter exponenda sunt dicta conciliorum veterum, ex Augustino hausta, e. g. *Denz.* 195 sq.

220. *Obi. II.* Lex naturalis iubet nos diligere Deum super omnia. Atqui per vires naturales non possumus diligere Deum super omnia. Ergo falso dicitur lex naturalis non praecipere nisi naturaliter possibilia.

Resp. *Conc. mai.* *Dist. min.:* Non possumus per vires naturales elicere affectum diligendi Deum super omnia, *neg. min.;* non possumus effective Deum diligere super omnia servando integram legem moralem, *conc. min.* Et *dist. conseq.:* Falsum est lege naturali non praecipi aliquem actum hic et nunc ponendum, qui tamen per vires naturales absolute impossibilis est, *neg. conseq.;* et de hac sola re agitur in thesi; falsum est universalitatem praeceptorum naturalium in hoc ordine non transcendere vires nostras naturales, *conc. conseq.;* de qua re dicemus in thesi XXVIII. Amor autem Dei effectivus comprehendit observantiam totius legis, quae est impossibilis per solas vires naturales hominis lapsi.

Etiam homo lapsus potest ratione sua cognoscere Deum esse summum bonum. Summum autem bonum diligere propterea, quod summum bonum est, non est ultra vires physicas hominis, quia voluntas essentialiter est facultas amandi bonum ut bonum. Neque difficultas moralis dilectioni Dei obstat, si abstrahitur a futura exsecutione, quia non semper adsunt tentationes, quae avocant ab amando Deo. Ergo potest aliquis tempore quieto cogitare de infinita amabilitate Dei, nihil cogitans de aliqua futura difficultate, et moveri ad amandum illud summum bonum propter se. Vel etiamsi in confuso cogitat de difficultatibus futuris, potest tamen, allectus amabilitate Dei, censere se eius amore difficultates superaturum esse; nam aliud est hoc aliquando in proposito habere, et aliud est hoc propositum constanter exsequi. «Plerumque enim cadit in nostram potestatem electio, sed non exsecutio» (*S. Thomas* 2, 2, q. 137, a. 4). Nihilominus hic actus nihil valet in ordine supernaturali, neque iustificat hominem.

Ceterum *de possibilitate naturalis amoris Dei super omnia est duplex sententia theologorum.* Plurimi theologi censent amorem pure affectivum esse possibilem, ut *Caietanus, Bañes, Dom. Soto, Molina.* Pauciores censent non esse possibilem, ut *Bellarminus, Suarez,* et inter recentiores *Schiffini* (De grat. n. 99, obi. IV), qui tamen ipse monet advertendum esse ad propositionem 34 Baii damnatam: «Distinctio illa duplicis amoris, naturalis videlicet, quo Deus amatur ut auctor naturae, et gratuiti, quo Deus amatur ut beatificator, vana est et commenticia et ad illudendum Sacris Litteris et plurimis veterum testimoniis excogitata» (*Denz.* n. 1034). Etiam de mente *S. Thomae* (1, 2, q. 109, a. 3) disputant, utrum ab eo solum excludatur possibilitas amoris effectivi, an etiam possibilitas amoris affectivi. Sunt quae suadeant ab eo solum negari possibilitatem amoris effectivi (cf. *van der Meersch,* De grat. n. 84).

Schol. De sententia Patris Vazquez et Patris Ripalda de necessitate gratiae ad actus honestos.

221. *Vazquez* (In 1, 2, disp. 189, c. 16; disp. 190, c. 2) docet ad quodlibet opus honestum et ad quamlibet tentationem superandam requiri gratiam salutarem. Rationem reddit, quia homo ad bonum non

movetur nisi *cogitatione congrua*. Haec cogitatio, si agitur de actibus naturalibus, per se quidem pertinet ad ordinem naturalem. Sed in statu hominum, qui nunc est, haec cogitatio non est singulis hominibus debita, quae si a Deo datur propter merita Christi et respectu finis supernaturalis, dicenda est vera gratia. Sic autem Deus beneficia sua confert in hoc ordine. Ergo homo sine gratia Dei non potest ullum actum honestum ponere.

Hic loquendi modus plurimis theologis displicet, quia illa congrua cogitatio non est gratia sensu theologico sed aliquid in se naturale et *naturae* debitum, etsi forte huic vel illi *individuo* non praecise debetur. Certe naturae debetur, ut homines intellegant non esse homicidia vel furta committenda, parentes esse honorandos, alia similia. Multa naturaliter honesta sunt adeo rationi obvia, ut sub ratione boni honesti omnibus innotescant, qui non voluntariis vitiis plane corrupti sunt (cf. *Suarez,* De grat. l. 1, c. 12 sqq).

Ripalda sententiam Vazquesii emendare studuit in hunc modum: Quotiescumque homo conatur actum honestum ponere, statim adest gratia supernaturalis, iuvans hominem, ut actus fiat intrinsecus proportionatus fini supernaturali. Sic igitur non quidem a priori et ex natura rei requiritur gratia, ut homo aliquem actum naturaliter honestum ponere possit, sed requiritur ex decreto Dei, qui vult, ut in hoc ordine omnis actus moraliter bonus ad finem supernaturalem dirigatur (De ente supernat. disp. 120, sect. 2). Attamen haec est suppositio, quae solidis argumentis probari nequit, et ab aliis theologis communissime negatur. Facilius haec sententia ut probabilis admitti potest, si ad solos fideles restringitur, quia si ad infideles extenditur, difficulter intellegitur, cur nullus homo adultus sine fide proprie dicta iustificari possit (cf. *Mazzella,* De grat. n. 470 sqq 478 sqq; *Schiffini,* De grat. n. 105).

Prop. XXVII. Non omnia opera, quae facit homo in statu peccati vel infidelitatis, peccata sunt.

222. ***Stat. quaest.*** Haec thesis, in quantum docet posse ante iustificationem fieri opera bona et salutaria, est de fide. In quantum vero docet posse etiam ab infidelibus quaedam opera fieri, quae non sint peccata sed moraliter honesta, est theologice certa et corollarium praecedentis thesis.

Statuitur haec doctrina contra novatores saeculi XVI, qui docent aut omnia opera hominum aut saltem opera hominum nondum iustificatorum esse peccata. Item contra Baium, Iansenium, Quesnellum, docentes omne opus, quod non procedat ex fide caritate formata, esse peccatum. Quidam theologi catholici, qui augustinenses vocantur, docent omne opus, ut sit vere moraliter bonum, aut a caritate elici aut a caritate imperari debere.

In praecedenti thesi diximus de homine, qui agit sine auxilio gratiae actualis, et abstraximus a quaestione, num homo ita agens sit in statu gratiae vel saltem habeat fidem. In hac thesi supponimus hominem infidelem vel saltem peccatorem, sed abstrahimus a quaestione, utrum agat cum auxilio gratiae actualis an sine auxilio gratiae.

223. *Arg. 1.* Ex S. Scriptura.

In S. Scriptura laudantur peccatores et infideles propter opera, quae fecerunt, ut obstetrices aegyptiacae (Ex 1, 15 sqq), Rahab (Ios 2, 1. Hebr 11, 31), Cyrus (2 Par 36, 22 sqq. Is 44, 28; 45, 1). Admonentur ad eleemosynas dandas, ad orandum, ad paenitentiam faciendam (Eccli 21, 1. Ez 18, 30. Dn 4, 24. Zach 1, 3). Proponuntur exempla publicani (Lc 18, 13 sq), Zachaei (Lc c. 19), aliorum. Scriptura autem non laudat neque commendat peccata. S. Paulus ait: «Cum gentes, quae legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt, eiusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex» (Rom 2, 14). Ergo gentiles possunt aliqua opera lege praecepta facere.

224. *Arg. 2.* Ex traditione.

S. Augustinus de peccatoribus ait: «Et peccatores exaudit Deus. Si enim peccatores Deus non exaudiret, frustra ille publicanus [Lc 18, 13] oculos in terram demittens et pectus suum percutiens, diceret: Domine, propitius esto mihi peccatori. Et ista confessio meruit iustificationem» (In Ioan. tract. 44, n. 13). «Ad salutem aeternam nihil prosunt impio aliqua opera bona, sine quibus difficillime vita cuiuslibet pessimi hominis invenitur» (De spir. et litt. c. 28, n. 48). De gentilibus ait: «Quorum impiorum nec Deum verum veraciter iusteque colentium, quaedam tamen facta vel legimus vel novimus vel audimus, quae secundum iustitiae regulam non solum vituperare non possumus, verum etiam merito recteque laudamus» (l. c. 27, 48). «Liceat vobis humana caritate diligere coniuges, diligere filios, diligere amicos vestros, diligere cives vestros. Sed videtis istam caritatem esse posse et impiorum, i. e. paganorum, iudaeorum, haereticorum» (Sermo 349, 1, 1). Similiter alii Patres (cf. *Bellarm.,* De grat. et lib. arbitr. l. 5, c. 9).

Concilium tridentinum sess. 6, can. 7 definit: «S. q. d. opera omnia, quae ante iustificationem fiunt, quacumque ratione facta sint, vere esse peccata et odium Dei mereri . . . A. S.» (*Denz.* n. 817; cf. 642). A *S. Pio V* damnatae sunt hae propositiones Baii: 25: «Omnia opera infidelium sunt peccata, et philosophorum virtutes sunt vitia»; 35: «Omne, quod agit peccator vel servus peccati, peccatum est»; 40: «In omnibus suis actibus peccator servit dominanti cupiditati» (*Denz.* n. 1025 1035 1040). Ab *Alexandro VIII* damnatae sunt hae propositiones iansenistarum: 8: «Necesse est infidelem in omni opere peccare»; 11: «Omne, quod non est ex fide christiana supernaturali, quae per dilectionem operatur, peccatum est» (*Denz.* n. 1298 1301).

Cum pistorienses renovassent errorem «quasi in omnibus suis actibus peccator serviat dominanti cupiditati», haec doctrina a *Pio VI* damnata est ut «falsa, perniciosa, inducens in errorem a Tridentino damnatum ut haereticum, iterum in Baio damnatum art. 40» (*Denz.* n. 1523).

225. *Arg. 3.* Ex ratione.

Si infidelis vel peccator necessario in omni opere peccat, hoc ideo est, quia malus eius habitus necessario in omnem eius actum influit. Atqui hoc est falsum. Ergo infidelis vel peccator non necessario in omni opere peccat.

Prob. min. Liberum arbitrium manet in infideli et peccatore. Atqui, ut in praecedenti thesi vidimus, liberum arbitrium sufficit ad ponendos aliquos actus bonos. Ergo peccator et infidelis non necessario in omnibus suis actibus peccant. Praeterea nullus habitus necessario in omnem actum influit. Ergo et iustus potest peccare, et iniustus potest aliquid boni facere. Quod si verum non esset, non deberet neque posset iniustus per ulla bona opera se praeparare ad iustificationem, quod non minus est contra rationem quam contra fidem.

226. **Obi. I.** Christus Dominus ait: «Non potest arbor bona malos fructus facere, neque arbor mala bonos fructus facere» (Mt 7, 18). Atqui infidelis vel peccator est arbor mala. Ergo non potest bona opera facere.

Resp. *Dist. sensum maioris.* Christus ibi loquitur de quibusvis infidelibus vel peccatoribus, *neg. mai.;* loquitur de falsis doctoribus, ex quorum mala doctrina oriuntur mali fructus, *conc. mai. Dist. min.:* Peccator et infidelis est mala arbor eo sensu, quo Christus ibi loquitur, *neg. min.;* alio sensu, *trans. min.* Et *neg. conseq.* Valet quidem eadem doctrina etiam de omni malo homine, sed solum cum morali quadam universalitate, quatenus malus homo generatim solet male agere, sed non de singulis eius actibus. Homo enim non ex physica necessitate agit, ut arbor, sed ex voluntate, quae potest a communi sua ratione agendi in singulis deflectere. Sicut Christus dicens: «Non potest arbor bona malos fructus facere», certe non vult negare posse hominem iustum peccare, a pari non vult negare peccatorem posse quidquam boni facere. *S. Thomas:* «Peccatum mortale . . . non totaliter corrumpit bonum naturae. . . . Unde manifestum est, quod infideles bona opera, ad quae sufficit bonum naturae, aliqualiter operari possunt. Unde non oportet, quod in omni opere suo peccent; sed quandocumque aliquod opus operantur ex infidelitate, tunc peccant» (2, 2, q. 10, a. 4).

227. **Obi. II.** «Omne autem, quod non est ex fide, peccatum est» (Rom 14, 23). Ergo opera infidelium omnia sunt peccata.

Resp. *Dist. antec.* secundum contextum: Omne, quod non ex fide, i. e. ex dictamine conscientiae, est peccatum, *conc. antec.;* omne, quod non est ex fide theologica, est peccatum, *neg. antec.* Et *neg. conseq.*

228. **Obi. III.** *S. Augustinus* Iuliano interroganti: «Si gentilis nudum operuerit, numquid, quia non est ex fide, peccatum est?» respondet: «Prorsus,

in quantum non est ex fide, peccatum est; non quia per se ipsum factum, quod est nudum operire, peccatum est, sed de tali opere non in Domino gloriari solus impius negat esse peccatum» (Contra Iulian. l. 4, c. 3, n. 30). Ergo secundum S. Augustinum etiam opera per se bona infidelium sunt peccata.

Resp. *Conc. antec. Dist. conseq.:* Opera bona infidelium sunt peccata a) sensu latiore, quatenus nihil conferunt ad vitam aeternam, b) sensu stricto, in quantum procedunt ex infidelitate, c) in quantum plerumque mala intentione corrumpuntur, *conc. conseq.;* in quantum infideles necessario in unoquoque opere peccant, *neg. conseq.*

Ad a) «Ad salutem aeternam nihil prosunt impio aliqua bona opera, sine quibus difficillime vita cuiuslibet pessimi hominis invenitur» (De spir. et litt. c. 28, n. 48). «Si ergo ad consequendam veram beatitudinem, quam nobis immortalem fides, quae in Christo est, vera promittit, nihil prosunt homini virtutes, nullo modo verae possunt esse virtutes» (Contra Iulian. l. 4, c. 3, n. 19). Ergo opera infidelium peccata sunt, quatenus in iis est privatio debitae ordinationis in finem ultimum supernaturalem. Propter defectum debitae ordinationis etiam aliquid, quod vitari non potest, peccatum dici potest (De perfect. iust. c. 6, n. 15).

Ad b) Quando is, qui agit, non solum infidelis est, sed ex infidelitate agit, peccat. De hac re praecipue agit S. Augustinus loco, qui in obiectione citatur, ubi supponit infidelem agere ex intentione vanae gloriae.

Ad c) Iulianus loquebatur, quasi etiam gentiles communissime ex recta intentione agerent. S. Augustinus vero censet secundum communiter contingentia gentiles non ex recta intentione agere. Ita ubi loquitur de eorum factis, «quae merito recteque laudamus», addit: «Quamquam si discutiantur, quo fine fiant, vix inveniuntur, quae iustitiae debitam laudem defensionemque mereantur» (De spir. et litt. c. 27, n. 48).

S. Augustinus nomine fidei et caritatis non solum comprehendit duas virtutes theologicas, sed fidem vocat omnem actum, quo homo agnoscit Dei per conscientiam loquentis auctoritatem; et caritatem vocat omnem amorem boni honesti. Quidquid ne hoc quidem lato sensu ex fide et caritate fit, peccatum est (cf. *Schiffini,* De grat. 176 sqq).

229. *Obi. IV.* Nullus actus bonus sine fine bono. Atqui infidelis non agit ex fine bono, quia actum suum non refert ad debitum finem ultimum. Ergo nullus actus infidelium est bonus.

Resp. *Dist. mai.:* Nullus actus est bonus, qui non refertur ad finem proximum bonum, *conc. mai.;* qui non refertur explicite ad finem ultimum, *neg. mai. Dist. min.:* Infidelis non potest agere ex fine proximo bono, *neg. min.;* non refert explicite actus suos ad finem ultimum, *trans. min.* Et *neg. conseq.,* in quantum agitur de imperfecta bonitate, de qua in thesi loquimur, non de merito vitae aeternae (cf. *S. Thomas* 2, 2, q. 23, a. 7 ad 1). Si infidelis honorat parentes ex motivo honestatis huius actus, facit, quod Deus vult eum facere; ergo honeste agit. Potest etiam explicite velle per aliquem actum honestum colere Deum. Potest dare eleemosynam, ut a Deo misericordiam impetret. Saepe infideles inducendi sunt, ut prius meliorem vitam agant et orent, quam potest esse ulla spes conversionis eorum.

Prop. XXVIII. **In hoc statu homo sine auxilio gratiae non potest diu servare totam legem naturalem, ne quoad substantiam quidem.**

230. ***Stat. quaest.*** a) Saeculo V *Pelagius* monachus docebat posse quemvis hominem per vires suas naturales servare totam legem moralem. Gratiam Dei ad servandam legem necessariam dicebat esse ipsum liberum arbitrium, cui, ut lex naturalis facilius servaretur, Deus addidisset doctrinam et praecepta positiva. Aliam autem interiorem gratiam necessariam esse negabat. Huic Pelagii et pelagianorum sententiae maxime se opposuit *S. Augustinus,* qui docet gratiam omnino requiri ad integram legem naturalem servandam.

b) *Ratio cur homo non diu possit servare totam legem,* non est physica impotentia sed moralis difficultas, i. e. *tentatio* seu sollicitatio alliciens ad faciendum, quod est prohibitum, vel deterrens a facienda re praecepta; quae sollicitatio oritur aut ab ipsa natura corrupta aut ab hominibus aut a diabolo aut ab obiectis externis aut ab his omnibus vel pluribus simul. Praecipua difficultas est in concupiscentia seu in appetitu inferiore in bona sua praeter dictamen rationis tendente. Tentatio est gravis, si vehementer sollicitat ad peccandum, levis autem, si parvam tantum difficultatem parat. Hic solum quaeritur de gravibus tentationibus ad gravia peccata committenda.

c) *Tripliciter potest aliquis tentationem superare* et praeceptum aliquod servare: 1. ex malo motivo, ut si quis ex avaritia superat tentationem gulae et servat temperantiam; 2. modo supernaturali; 3. modo naturaliter honesto. Loquimur hic de tertio modo, et dicimus hominem non posse diu totam legem servare, ne quoad substantiam quidem, i. e. modo naturaliter honesto, sed sine auxilio Dei vinci tentatione et incidere in peccatum. «Diu» intellegitur moraliter considerata condicione humana, neque potest exactius definiri; sed certe qui per annos servat legem naturalem integram, diu servat.

d) *Gratia potest tripliciter sumi:* gratia habitualis, gratia actualis entitative supernaturalis, gratia actualis secundum modum supernaturalis, i. e. auxilium aliquod divinum, quod quidem per se non transgreditur totum ordinem naturalem, sed hic et nunc ex speciali benevolentia Dei datur intuitu meritorum Christi et respectu finis supernaturalis. Ex dicendis patebit, quodnam ex his auxiliis sit necessarium.

Thesis non est de fide, quia non est sub his terminis definita, sed ex definitis per modum conclusionis deducitur. Concilia enim et alii fontes non distinguunt inter observantiam legis et victoriam de tentatione naturaliter honestam et supernaturalem. Sed omnes fere theologi concedunt thesim esse certam (cf. *Suarez,* De grat. l. 1, c. 26, n. 12; *Schiffini,* De grat. n. 95).

231. ***Arg.*** *1.* **Ex S. Scriptura.**

S. Paulus in duobus primis capitibus epistulae ad romanos docet et gentiles non obstante lege naturali et iudaeos non obstante lege

mosaica factos esse peccatores damnationi obnoxios; et c. 7 rationem reddit, quia concupiscentia, quam peccatum vocat, «occasione accepta per mandatum, seduxit me et per illud occidit». Lex quidem est bona, at «non quod volo bonum, hoc ago, sed quod odi malum, illud facio. . . . Condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem, video autem aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae et captivantem me in lege peccati, quae est in membris meis» (Rom 7, 11 sqq). Ergo omnes homines sibi relicti incidunt in peccata propter dominantem concupiscentiam. Et quodnam est remedium contra hunc statum mortis? «Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius? Gratia Dei per Iesum Christum, Dominum nostrum» (Rom 7, 24 sq). Ergo gratia est unicum remedium contra concupiscentiam (cf. Rom 8, 3 sqq; 1 Cor 15, 56 sq; 2 Cor 3, 6; Gal 2, 16 21; 3, 10 sq).

Christus docet nos orare: «Et ne nos inducas in tentationem» (Mt 6, 13). Nam de omnibus valet, quod ait ad apostolos: «Vigilate et orate, ut non intretis in tentationem. Spiritus quidem promptus est, caro autem infirma» (Mt 26, 41). Ideo «oportet semper orare et non deficere» (Lc 18, 1). Atqui si instanti oratione a Deo petenda est victoria de tentationibus, efficitur nobis victoriam per solas vires naturales esse impossibilem vel difficillimam. Et quia nobis est etiam colluctatio cum diabolicis potestatibus, apostolus monet: «Accipite armaturam Dei, ut possitis resistere in die malo et in omnibus perfecti stare» (Eph 6, 10 sqq; cf. 1 Cor 10, 12 sq; 2 Cor 2, 9; 2 Thess 3, 3; 1 Petr 5, 8).

232. *Arg. 2.* **Ex traditione.**

S. Augustinus toto libro «De spiritu et littera» ostendit, quomodo sola lex positiva et doctrina non sufficiant. «Illa enim sine adiuvante spiritu procul dubio est littera occidens; cum vero adest vivificans spiritus, hoc ipsum intus conscriptum facit diligi, quod foris scriptum lex faciebat timeri» (c. 19, n. 32). Libris vero «De natura et gratia» et «De correptione et gratia» ostendit sine gratia hominem tentationibus succumbere. «Miror, quo corde [Pelagius] etiam sine adiutorio medicinae Salvatoris nostri nostrum putet esse non peccare, posse vero non peccare naturae esse contendat, quam sic apparet esse vitiatam, ut hoc maioris sit vitii non videre» (De nat. et grat. c. 48, n. 56). «Fideles enim orantes dicunt: Ne nos inferas in tentationem. Si adest possibilitas, ut quid orant? Aut a quo malo se liberari orant nisi maxime de corpore mortis huius? . . . De vitiis carnalibus, unde non liberatur homo sine gratia Salvatoris. . . . Orare sinatur, ut sanetur. Quid tantum de naturae possibilitate praesumis? Vulnerata, sauciata, vexata, perdita est; vera confessione, non falsa defensione opus habet» (ibid. n. 62).

Innocentius I in epistula ad concilium carthaginense n. 7: Deus cotidiana praestat remedia, «quibus nisi freti confisique nitamur, nullatenus humanos vincere poterimus errores. Necesse est enim, ut quo auxiliante

vincimus, eo iterum non adiuvante vincamur» (*Denz.* n. 132). Haec verba citat *Coelestinus I,* qui ipse ibidem ait: «Neminem, etiam baptismatis gratia renovatum, idoneum esse ad superandas diaboli insidias et ad vincendas carnis concupiscentias, nisi per cotidianum adiutorium Dei perseverantiam bonae conversationis acceperit.» Idem docet *Zosimus* papa (*Denz.* n. 135).

Concilium milevitanum II can. 3: «Placuit, ut quicumque dixerit gratiam Dei, qua iustificatur homo per Iesum Christum Dominum nostrum, ad solam remissionem peccatorum valere, quae iam commissa sunt, non etiam ad adiutorium, ut non committantur, A. S.»; can. 5 docet gratiam non solum dari, «ut quod facere per liberum iubemur arbitrium, facilius possimus implere per gratiam, tamquam et si gratia non daretur, non quidem facile, sed tamen possimus etiam sine illa implere divina mandata, A. S.» (*Denz.* n. 103 105). *Concilium arausicanum II* can. 9: «Divini est muneris, cum et recte cogitamus, et pedes nostros a falsitate et iniustitia continemus» (*Denz.* n. 182). Cf. *concilium tridentinum* sess. 6, c. 13; *Denz.* n. 806.

Ex his testimoniis concludimus gratiam non eo tantum valere, ut legem salutariter servemus, sed etiam ut a peccato abstineamus. Nam diserte docetur gratiam requiri, ut non peccemus, ut non vincamur, ut pedes ab iniustitia contineamus. Porro Patres et concilia loquuntur non de sola gratia habituali sed etiam de gratia actuali, de cotidiano adiutorio, quod cotidie petendum est, de gratiae auxilio, quo etiam baptizati cotidie indigent. Atqui his verbis significatur gratia actualis.

233. ***Arg. 3.*** **Ex ratione.**

Etsi non possumus a priori probare thesim, tamen ratio eam valde commendat et etiam aliquo modo explicat causam huius moralis impotentiae.

a) S. Paulus ut ad *factum historicum* provocat, quod gentiles pessimis vitiis dediti erant et etiam turpissima quaeque vix pro peccatis habebant. Dein dicit etiam iudaeos non obstante lege moraliter omnes fuisse peccatores (Rom c. 1 et 2). Usus cotidianus docet homines, quo minus de gratia Dei obtinenda curam habent, eo magis in peccata ruere. Unde constat saltem difficillimum esse integram legem moralem ita observare, ut non graviter contra eam peccetur. Ergo si Deus revelat nullum hominem, suis naturalibus viribus relictum, constanter servare integram legem, hoc rationi omnino consentaneum est.

b) *Causa difficultatis in observanda lege* imprimis est concupiscentia, i. e. interna inclinatio ad faciendum malum, quod inferiori appetitui placet, et aversio a faciendo bono, quod huic appetitui displicet. Accedit instigatio diaboli, malorum hominum exemplum et seductio. Quae omnia comprehendimus vocabulo tentationum. Alii homines alias habent inclinationes praevalentes, alii ad avaritiam, alii ad iram, alii ad superbiam, alii ad impudicitiam, alii ad pigritiam; sed nulli

sunt homines, quibus naturaliter saepissime difficillimum non est facere bonum et omittere malum.

Si solum hinc inde per longa intervalla aliqua tentatio adesset et mox cessaret, non esset difficile ei resistere. Sed difficultas fit maxima, quia tentationes sunt creberrimae et iterum iterumque recurrunt, neque sufficit semel iis resistere, sed cotidie pugnandum est. Iamvero quasi semper inclinationi resistere contra tot incitamenta intrinsecus et extrinsecus continuo surgentia est valde difficile. Nam bona sensibilia vividius cognitioni obiciuntur et cognitionem boni honesti obscurant. Eo ipso appetitum inferiorem vehementer alliciunt, et voluntatem rationalem resistentem fatigant. Intellectus autem et voluntas respectu boni honesti in homine, qualis nunc est, iam sunt per se infirma, quae infirmitas, si tentatione vehementi et diuturna augetur, difficillimum fit intellectum et voluntatem constanter erigere ad bona honesta. Sic fit, ut saepe pondus ad ima trahens praevaleat, et homo peccet.

c) Haec igitur *impotentia pure antecedens* nihil aliud est nisi magna difficultas. Si vero praeterea respicitur illa animi fortitudo, qua homines, ad gratiam non recurrentes, in hoc ordine prosequuntur honesta et fugiunt inhonesta, dicenda est talis fortitudo ad tot tantasque difficultates superandas non sufficere. Haec igitur impotentia, etsi antecedit perfectum consensum in actum peccaminosum, non est tamen antecedens omnem voluntatem, sed est consequens voluntatem imbecillem, qua ita volunt, ut non possint. De qua re ait *S. Augustinus*: «Si in tanta infirmitate vitae huius ipsis relinqueretur voluntas sua, . . . inter tot et tantas tentationes infirmitate sua voluntas ipsa succumberet, et ideo perseverare non possent, quia deficientes infirmitate nec vellent aut non ita vellent infirmitate voluntatis, ut possent. Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur, et ideo, quamvis infirma, non tamen deficeret, neque adversitate aliqua vinceretur» (De corrept. et grat. c. 12, n. 38). Hanc igitur impotentiam, quae est consequens ad defectum debitae fortitudinis seu amoris boni honesti, Deus praevidit, et revelavit eam esse tantam, ut sine gratia superari non possit.

d) *Quomodo igitur homines peccant, si tentationes superare non possunt?* Quia libere carent gratia, quae omnibus debite orantibus datur, auxilium autem ad orandum nulli negatur. Ceterum plurimi peccant, quia solent sine ulla aut cum parva resistentia tentationi cedere, et sic consuetudine peccandi habitus vitiosos contrahunt. Difficultas autem, quae ex his habitibus oritur, est libera in causa. Sed in quocumque statu est homo, si se ad Deum convertit et facit, quae moraliter facere potest, accipiet gratiam necessariam; ergo si eam non habet, sibi adscribere debet, quod tentationi succumbit (cf. *S. Thomas* 1, 2, q. 109, a. 8 ad 1).

e) Manet quaestio, *quae gratia ad tentationes superandas requiratur.* Imprimis *non sufficit sola gratia sanctificans,* idque «propter

condicionem status humanae naturae, quae quidem licet per gratiam sanetur quantum ad mentem, remanet tamen in ea corruptio et infectio quantum ad carnem. . . . Et ideo necesse est nobis, ut a Deo dirigamur et protegamur, qui omnia novit et omnia potest» (*S. Thomas* 1, 2, q. 109, a. 9).

Ex altera parte *gratia habitualis aliquo modo opus est ad superandas omnes tentationes.* Non quidem absolute, quia motio mala opposita motione bona superari potest. Et si iniustus vel etiam infidelis indiget auxilio actuali et cum fiducia ad Deum recurrit, Deus ei dabit auxilium necessarium ad implendam legem naturalem. Secus frustra infidelibus vel peccatoribus suaderetur, ut per bonam vitam studeant se praeparare ad iustificationem. Sed quamdiu homo voluntate infideli vel peccaminosa positive vult manere aversus a Deo, non est probabile Deum velle specialiter iuvare talem hominem contra tentationes, quia et Scriptura et traditio docent sine fide et caritate non posse hominem abstinere a peccato, et postulant gratiam iustificationis ad legem constanter servandam (cf. *Denz.* n. 105 186). *S. Gregorius M.* ait: «Peccatum, quod paenitentia non diluit, mox ipso suo pondere ad alia trahit» (Moral. l. 25, c. 9). Quae verba *S. Thomas* ita explicat: «Dum homo non habet cor suum firmatum in Deo, ut pro nullo bono consequendo vel malo vitando ab eo separari vellet, occurrunt multa, propter quae consequenda vel vitanda homo recedit a Deo, contemnendo praecepta ipsius, et ita peccat mortaliter, praecipue quia in repentinis homo operatur secundum finem praeconceptum et secundum habitum praeexsistentem. Quamvis ex praemeditatione rationis homo possit aliquid agere praeter ordinem finis praeconcepti et praeter inclinationem habitus. Sed quia homo non potest semper esse in tali praemeditatione, non potest contingere, ut diu permaneat, quin operetur secundum convenientiam rationis deordinatae a Deo, nisi cito per gratiam ad debitum ordinem reparetur» (1, 2, q. 109, a. 8).

Itaque *ad tentationes superandas requiritur gratia actualis.* Attamen ad hoc, ut homo simpliciter non cesset tentationi neque peccet, non requiritur absolute gratia secundum substantiam supernaturalis, quia ad naturalem honestatem servandam per se non requiritur nisi auxilium ordinis naturalis. E. g. quando homo est in periculo peccandi, et subito aliquid accidit, quo mens eius plane abstrahitur ab obiecto peccaminoso, cessat tentatio et periculum peccandi. Deus autem habet plurimas vias, etiam in ordine naturali, quibus potest hominis mentem ab inhonesto eum alliciente adducere ad alia honesta cogitanda et appetenda. Nihilominus haec auxilia data ex speciali benevolentia divina propter merita Christi, recte dicuntur gratia supernaturalis secundum modum (cf. *Suarez,* De grat. l. 1, c. 24, n. 20).

Sed ex altera parte si agitur de fidelibus et maxime de iustis valde probabile est Deum iis semper dare auxilium intrinsecus supernaturale, etsi alia auxilia simul dari possunt. Ratio est, quia, ut ait

S. Thomas, Deus non solum vult hominem resistere tentationi sed vincere tentationem, i. e. ita superare tentationem, ut in gratia crescat (In 3, dist. 31, q. 1, a. 3; cf. *Suarez,* De grat. l. 1, c. 23, n. 4; c. 27, n. 24).

234. *Obi. I.* Possibilis est status naturae purae, in quo homo haberet easdem vires morales, quas nunc habet (cf. *Denz.* n. 1055). Atqui in illo statu potuisset homo cum morali possibilitate servare integram legem naturalem. Ergo etiam nunc potest.

Resp. *Dist. mai.:* Possibilis est status naturae purae quoad interna constitutiva hominis, *conc. mai.;* possibilis est status naturae purae, in quo loco providentiae divinae supernaturalis, quae nunc est, non fuisset alia providentia, correspondens fini hominis naturali et subministrans omnia adiumenta ad hunc finem necessaria, *neg. mai. Dist. min.:* In illo statu homo potuisset servare integram legem naturalem cum adiutorio divino correspondente ordini naturali, cuius loco nunc est adiutorium supernaturale, *conc. min.;* sine auxilio providentiae naturalis, *neg. min.* Et *neg. conseq.* Nunc enim Deus multa facit per auxilia supernaturalia, quae in alio ordine facturus esset per auxilia naturalia. Unde non licet subtrahere ex nostro ordine omnia supernaturalia, et dein dicere: Quod restat, est ordo naturalis. Hoc enim nequaquam ita est (cf. Praelect. dogm. III, n. 224 sqq).

235. *Obi. II.* Sunt homines, qui diu nullas patiuntur tentationes graves. Atqui ubi non sunt tentationes graves, facile est servare legem. Ergo illi homines sine adiutorio speciali diu possunt servare integram legem.

Resp. *Dist. mai.:* Si maior vera est, quae est sine dubio rara exceptio a regula, hoc ita est per speciale beneficium Dei, *conc. mai.;* sine speciali beneficio Dei, *neg. mai. Conc. min.* Et *neg. conseq. et consequentiam.* De qua re ait *S. Augustinus:* «O tu, qui dicis te non multa crimina commisisse. Quare? Quo regente? Hoc tibi dicit Deus tuus: Regebam te mihi. . . . Nullum est enim peccatum, quod facit homo, quod non possit facere alter homo, si desit rector, a quo factus est homo» (Sermo 99, 6). Ii, qui cum gratia Dei diu pie vivunt, possunt eo venire, ut iam vix experiantur difficultates in servandis mandatis. Sed hoc non est valde frequens; nam Deus vult, ut iusti pugnando coronam victoriae obtineant (2 Tim 2, 5). Unde *concilium tridentinum* docet omnibus sancto timore esse pugnandum: «Qui se existimant stare, videant, ne cadant [1 Cor 10, 12], et cum timore ac tremore salutem operentur [Phil 2, 12]. . . . Formidare enim debent . . . de pugna, quae superest cum carne, cum mundo, cum diabolo, in qua victores esse non possunt nisi cum Dei gratia» (*Denz.* n. 806). Cf. *Denz.* n. 132 182 sq.

236. *Obi. III.* SS. Patres, explicantes Rom 2, 14, interdum dicunt, gentiles servasse omnia legis mandata. Ita *S. Ioannes Chrysost.:* «Gentiles admiratione digni sunt, quod nec lege scripta ipsis opus fuerit, et tamen omnia, quae legis erant, praestiterint.» Ergo tota lex naturaliter observari potest secundum hos Patres.

Resp. *Conc. antec.* et *neg. conseq. et consequentiam;* nam neque S. Paulus neque SS. Patres dicunt gentiles, si quid boni fecerint, sine speciali adiutorio

Dei fecisse. Praeterea S. Paulus non dicit gentiles totam legem servasse, sed potius c. 1 ostendit eos universe sumptos fuisse pessimos peccatores. Idem docent SS. Patres, sed addunt nullius virtutis moralis exempla deesse inter gentiles, cum alii aliis virtutibus praestantes fuerint. Nihilominus generatim verum manet, quod ait *concilium arausicanum II* can. 17: «Fortitudinem gentilium mundana cupiditas, fortitudinem autem christianorum Dei caritas facit» (*Denz.* n. 190).

237. *Obi. IV.* Si gratia etiam habitualis requiritur ad mandata Dei diu servanda, omnis, qui mandata Dei diu servat, scit se esse in statu gratiae. Atqui hoc homo non potest scire. Ergo gratia non requiritur ad mandata servanda.

Resp. *Dist. mai.:* Homo diu servans mandata scit cum quadam morali certitudine se esse in statu gratiae, *conc. mai.;* cum certitudine infallibili, *neg. mai. Contradist. min.:* et *neg. conseq.* Hae duae certitudines pari passu currunt. Sicut nemo infallibiliter scit, se nullius peccati esse reum (1 Cor 4, 4. *Denz.* n. 810), ita solum moraliter scit se esse iustificatum.

Prop. XXIX. Nullus homo, ne iustus quidem, sine speciali Dei privilegio potest diu vitare omnia peccata venialia.

238. *Stat. quaest.* *Peccatum veniale* est peccatum, quod vel propter parvitatem materiae vel propter imperfectum consensum non est gravis laesio regulae moralis neque solvit amicitiam cum Deo. Potest fieri cum perfecta deliberatione, aut sine perfecta deliberatione. Peccata, quae fiunt sine perfecta deliberatione et potius ex quadam inconsideratione vel praecipitantia committuntur, vocantur *peccata subrepticia.* De his maxime loquimur.

Privilegium est exceptio a lege generali et odiosa. Speciale privilegium est, quod rarissime conceditur. Deus igitur legem statuit etiam iustis eas tantum gratias dandi, quibus praevidit eos non posse omnia peccata venialia collective sumpta vitare, etsi singula vitare possunt. Hanc legem statuit, ut iusti in humilitate conserventur, et ob alios bonos fines. Exceptio unica in puro homine, de qua certo constat, est beata virgo Maria. Impotentia cavendi ab omni peccato veniali intellegitur moralis, quae eodem fere modo explicatur atque in thesi praecedente. Thesis est de fide, contra pelagianos, qui dicebant homines posse per suas vires fieri immunes ab omni peccato et a concupiscentia.

239. *Arg. 1.* Ex S. Scriptura.

Christus iubet apostolos suos et ceteros fideles iterum atque iterum orare: «Dimitte nobis debita nostra» (Mt 6, 12). Atqui non supponit eos omnes frequenter commissuros esse peccata mortalia. Ergo supponit eos saltem venialia peccata frequenter commissuros esse. S. Iacobus ait: «In multis offendimus omnes» (Iac 3, 2). Atqui non omnes chri-

stiani committunt mortalia crimina. Ergo saltem venialiter peccant; et si quis a Deo ita iuvatur, ut ne venialiter quidem peccet, est speciale privilegium.

240. *Arg. 2.* **Ex traditione.**

S. Augustinus ait: Pelagius parum attendit «non frustra etiam iustos in oratione dicere: Dimitte nobis debita nostra. . . . Per hoc enim cotidianum spirituale quodammodo incensum . . . etiamsi hic non vivatur sine peccato, licet mori sine peccato, dum subinde venia deletur, quod subinde ignorantia vel infirmitate committitur» (De nat. et grat. c. 35, n. 41). Errant pelagiani, «quia contendunt esse in hac vita vel fuisse iustos nullum habentes omnino peccatum. Qua praesumptione apertissime orationi dominicae contradicunt, in qua omnia membra Christi ‚dimitte nobis debita nostra' veraci corde et cotidianis vocibus clamant» (Contra duas epist. pelagian. l. 4, c. 10, n. 27). *S. Gregorius Naz.:* «Scimus nihil omnino peccare esse supra hominem et solius Dei» (Orat. 16, n. 15). *S. Leo M.:* «Quia humana fragilitas plerumque lassescit et in multis per lubricum suae infirmitatis offendit, misericors et pius Dominus remedia nobis et adiutoria dedit, per quae veniam obtinere possimus. . . . Nec facile cuiquam provenit tam incruenta victoria, ut inter multos frequentesque conflictus, etiamsi sit liber a morte, sit quoque immunis a vulnere» (Sermo 15, 1).

Concilium milevitanum II can. 7: «Placuit, ut quicumque dixerit in oratione dominica ideo dicere sanctos: Dimitte nobis debita nostra, ut non pro se ipsis hoc dicant, quia non est iis iam necessaria haec petitio, sed pro aliis, qui sunt in suo populo peccatores, et ideo non dicere unumquemque sanctorum: Dimitte mihi debita mea, sed: Dimitte nobis debita nostra, ut hoc pro aliis potius quam pro se iustus petere intellegatur, A. S.»; can. 8: «Item placuit, ut quicumque ipsa verba dominicae orationis, ubi dicimus: Dimitte nobis debita nostra, ita volunt in sanctis dici, ut humiliter, non veraciter hoc dicatur, A. S.» (*Denz.* n. 107 sq). *Concilium tridentinum* sess. 6, c. 11: «Licet in hac mortali vita quantumvis sancti et iusti in levia saltem et cotidiana, quae etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadant, non propterea desinunt esse iusti»; can. 23: «Si quis hominem semel iustificatum dixerit . . . posse in tota vita peccata omnia, etiam venialia, vitare nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de beata virgine tenet ecclesia, A. S.» (*Denz.* n. 804 833; cf. 810). Vita hominis potest esse longior aut brevior. Itaque cum concilium dicat «in tota vita», non est putandum omnes, qui brevius vivunt, citius peccaturos esse, quam qui diutius vivunt, sed sensus est: omnes, qui satis diu vivunt, ut de tota eorum vita sermo esse possit, leviter peccaturos esse. Si quis autem mox post iustificationem moritur, potest sine peccato vivere usque ad mortem. Quamdiu praecise hoc fieri possit, nescimus; sed quia con-

cilium loquitur de peccatis cotidianis, non poterit fieri per menses. — De beata virgine cf. supra n. 162*a* 167.

241. *Arg. 3.* Ex ratione.

S. Thomas rem ita explicat: In statu naturae sanatae «non potest homo abstinere ab omni peccato veniali propter corruptionem inferioris appetitus sensualitatis, cuius motus singulos quidem ratio reprimere potest, et ex hoc habent rationem peccati et voluntarii, non autem omnes, quia dum uni resistere nititur, fortasse alius insurgit, et etiam quia ratio non potest semper esse pervigil ad huiusmodi motus vitandos» (1, 2, q. 109, a. 8; cf. q. 74, a. 3 ad 2; 3, q. 70, a. 4 ad 2). Haec ratio supponit ne in iustis quidem plane exstingui in hac vita fomitem peccati, id quod theologi communiter docent (*Suarez,* De grat. l. 9, c. 7, n. 9). Non nos quidem a priori scimus, sed Deus scit et revelavit etiam iustos aliquando succumbere impugnationi concupiscentiae in rebus levibus.

242. *Obi. I.* In Scriptura quidam homines laudantur ut omnino iusti (e. g. Iob 1, 8; Lc 1, 6). Atqui omnino iustus non est, qui committit peccata venialia. Ergo plures homines vixerunt sine peccatis venialibus.

Resp. Dist. mai.: Laudantur ut omnino iusti, quia constanter permanserunt in accepta iustitia, *conc. mai.;* laus eo refertur, quod numquam commiserint peccata venialia, *neg. mai. S. Augustinus:* «Sic itaque omnes, quicumque in hac vita divinarum Scripturarum testimoniis in bona voluntate atque actibus iustitiae praedicati sunt, et quicumque tales vel post eos fuerunt, . . . omnes magni, omnes iusti, omnes veraciter laudabiles sunt, sed sine peccato aliquo non sunt; quoniam Scripturarum testimoniis, quibus de illorum laudibus credimus, etiam hoc credimus non iustificari in conspectu Dei omnem viventem» (De pecc. merit. et remiss. l. 2, c. 14).

243. *Obi. II.* Christus exhortatur, ut simus perfecti, sicut et Pater caelestis perfectus est (Mt 5, 48). Atqui hoc impossibile est, nisi possumus vitare omnia peccata venialia. Ergo possumus.

Resp. Dist. mai.: Christus exhortatur, ut inimicos diligamus, et in hoc imitemur Patrem caelestem, *conc. mai.;* exhortatur ut perfectio nostra plane talis sit, qualis est perfectio Patris caelestis, *neg. mai.* Hic enim sensus neque secundum contextum est, neque est res possibilis. Potest quidem extendi ista exhortatio ad omne perfectionis studium, sed cum hac manifesta restrictione, ut Deus intellegatur perfectus ut Deus, homo autem perfectus ut homo. Non est autem hominis totam suam perfectionem in hac vita assequi, quae caelo reservatur.

244. *Obi. III.* Christus promisit nos impetraturos omne bonum, quod a Deo petimus. Atqui possumus a Deo petere, ne committamus peccata venialia. Ergo possumus hoc etiam a Deo impetrare.

Resp. Dist. mai.: Christus promisit nos impetraturos omne bonum intra ordinem providentiae a Deo constitutum, *conc. mai.;* contra hunc ordinem,

neg. mai. Nam non possumus a Deo impetrare, ut nos nunc statim cum corpore et anima in regnum beatitudinis transferat, neque multa alia, quae per se essent bona. *Dist. min.*: Possumus a Deo rationaliter petere, ut in nobis magis magisque minuantur peccata venialia, *conc. min.*; ut per totam vitam numquam committamus peccatum veniale, *neg. min.* Et *neg. conseq.* Unde neque possumus habere propositum, multo minus facere votum, numquam committendi peccatum veniale, sed solum, quantum valemus, abstinendi cum gratia Dei ab omni peccato veniali plane deliberato.

245. *Obi. IV.* Si omnino non possumus vitare omnia peccata venialia, cessant esse peccata, neque conandum est ad ea vitanda. Atqui hoc est falsum. Ergo possumus ea vitare.

Resp. *Dist. mai.*: Si esset unum determinatum peccatum, quod non possumus neque physice neque moraliter vitare, hoc cessaret esse peccatum, *conc. mai.*; si singula quidem per se sumpta possumus vitare sed non omnia simul, singula non sunt peccata, neque conandum est ad singula vitanda, *neg. mai.* Difficultas enim non est praecise in singulis sed in tota serie actuum. Necessitas succumbendi est indeterminata, sed peccatum determinate committitur.

Prop. XXX. Ad omne opus salutare, etiam ad initium fidei et desiderium salutis, interna gratia est absolute necessaria.

246. *Stat. quaest.* Hucusque vidimus, quomodo gratia requiratur ad hoc, ut homo non peccet et in actibus suis saltem naturalem honestatem servet. Iam videndum est, quomodo gratia requiratur ad actus ordinis supernaturalis.

Actus salutaris est, quo vel peccator disponitur ad iustificationem accipiendam, vel iustus meretur praemium vitae aeternae, seu est actus habens internam proportionem ad finem hominis supernaturalem.

Pelagius monachus, quo fortius impugnaret manichaeos tribuentes omnem actum malum malae naturae hominis, non solum docuit naturam per se esse bonam, sed esse tam bonam, ut nulla interna elevatio supernaturalis concedenda sit. Negavit totum ordinem supernaturalem, negavit peccatum originale, negavit ad vitam aeternam adipiscendam quidquam requiri praeter vires naturales liberi arbitrii. Distinguit posse, velle, agere. Posse accepit homo a Deo per creationem, et haec est gratia, velle autem et agere habet a se ipso, et haec non est gratia. Praeterea gratia est remissio peccatorum, gratia est regnum caelorum, quod Pelagius distinguit a visione beatifica; sed qualis sit haec distinctio, non constat. Gratia etiam est doctrina, lex, exemplum Christi, sed utique externa gratia. Itaque ut homines perveniant ad vitam aeternam seu ad visionem beatificam, gratia non est necessaria; ut autem perveniant ad regnum Dei, requiritur baptismus.

Multa, quae ab initio nolebat aperte docere, Pelagius per discipulum suum *Coelestium* spargebat; et interrogatus, saepe negabat se umquam tale quid dixisse. Acerrimus defensor pelagianismi exstitit *Iulianus,*

eclanensis episcopus. Contra hos scripsit multa opera *S. Augustinus,* in defensionem gratiae, quae apud *Migne* maxime habentur in tomis 44 et 45.

Surculus quidam pelagianismi est *semipelagianismus*. Haec doctrina exculta est praecipue a *Cassiano*, qui «Collationes» conscripsit, unde saepe «Collator» appellatur, et ab aliis monachis massiliensibus. Hi concedunt ad opera meritoria gratiam esse necessariam, sed volentes etiam libero arbitrio aliquid dare, dicunt initium fidei et desiderium salutis esse fructum conatus naturalis. Ob hoc desiderium Deus concedit gratiam, et dein ex gratia procedunt bona opera. Quia in infantibus non potest esse fides vel desiderium, et tamen alii baptizantur et salvantur, alii non baptizantur et pereunt, dicunt gratiam iis dari aut denegari propter futura merita aut demerita condicionate praevisa. Etiam perseverantiam finalem adscribunt soli libero arbitrio.

De fide est ad omnem actum salutarem, etiam ad primam fidem et ad desiderium salutis, ut fiant, sicut oportet ad vitam aeternam, requiri gratiam supernaturalem. De perseverantia postea dicemus. Varia documenta ad hanc doctrinam pertinentia collecta sunt in Praelect. dogm. V, n. 73 sqq.

247. *Arg. 1.* Ex S. Scriptura.

Christus loquens de fructibus vitae supernaturalis, ait: «Ego sum vitis, vos palmites; qui manet in me et ego in eo, hic fert fructum multum, quia sine me nihil potestis facere» (Io 15, 5). Omnis actus salutaris revocari potest ad bonam cogitationem, ad bonam voluntatem, ad bonam operationem. De bona cogitatione ait apostolus: «Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est» (2 Cor 3, 5). De bona voluntate et operatione: «Deus est enim, qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate» (Phil 2, 13).

De fide in specie Christus ait: «Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum. . . . Sunt quidam ex vobis, qui non credunt. . . . Propterea dixi vobis, quia nemo potest venire ad me, nisi fuerit ei datum a Patre meo» (Io 6, 44 65 sq). Apostolus ait: «Vobis donatum est pro Christo, non solum ut in eum credatis, sed ut etiam pro illo patiamini» (Phil 1, 29). «Gratia estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis; Dei enim donum est, non ex operibus, ut ne quis glorietur» (Eph 2, 8 sq). In his omnibus textibus praesupponitur externa praedicatio fidei, et ad eam debito modo amplectendam necessaria dicitur interna et supernaturalis gratia, propter Christum danda.

248. *Arg. 2.* Ex traditione.

a) Quando pelagiani prodibant, bene sentiebant se loqui contra doctrinam traditam, et philosophicis argumentis opinionem suam firmare

nitebantur. Quare *S. Augustinus* iis obicit dicta Irenaei, Cypriani, Reticii, Olympii, Hilarii, Ambrosii, Gregorii Naz., Innocentii papae, Basilii, Hieronymi, et concludit: «Sanctos et in sancta ecclesia illustres antistites Dei, non platonicis et aristotelicis et zenonicis aliisque huiusmodi vel graecis vel latinis, quamquam et istis aliquos eorum, verum omnes sacris litteris eruditos nominatim, sicut oportebat, expressi, . . . qui tunc de ista causa iudicaverunt, quando eos nemo potest dicere perperam cuiquam vel adversari vel favere potuisse. . . . Quod invenerunt in ecclesia, tenuerunt; quod didicerunt, docuerunt; quod a patribus acceperunt, hoc filiis tradiderunt. Nondum vobiscum apud istos iudices aliquid agebamus, et apud eos acta est causa nostra. Nec nos nec vos iis noti fueramus, et eorum pro nobis latas contra vos sententias recitamus. Nondum vobiscum certabamus, et iis pronuntiantibus vicimus» (Contra Iulian. l. 2, c. 10, n. 34). Similiter contra semipelagianos citatis dictis Cypriani, Ambrosii, Gregorii Naz. pergit: «Isti tales tantique doctores, dicentes non esse aliquid, de quo tamquam de nostro, quod nobis Deus non dederit, gloriemur, nec ipsum cor nostrum et cogitationes nostras in potestate nostra esse, et totum dantes Deo, . . . ut in ipsam Trinitatem credamus et confiteamur etiam voce, quod credimus, haec utique gratiae Dei tribuunt, Dei munera agnoscunt, ab ipso nobis, non a nobis esse testantur» (De dono persever. c. 19, n. 50).

b) Revera quando quaestio delata est ad concilia et ad summos pontifices, statim pelagianismus condemnatus est. Ita ut alia omittamus, *concilium carthaginense* a. 418, a *Zosimo* papa approbatum, docet can. 5: «Placuit, ut quicumque dixerit ideo nobis gratiam iustificationis dari, ut quod facere per liberum iubemur arbitrium, facilius possimus implere per gratiam, . . . A. S. De fructibus enim mandatorum Dominus loquebatur, ubi non ait: Sine me difficilius potestis facere; sed ait: Sine me nihil potestis facere» (*Denz.* n. 105). *Coelestinus I* ait: «Quod omnia studia et omnia opera ac merita sanctorum ad Dei gloriam laudemque referenda sint, quia nemo aliunde ei placet nisi ex eo, quod ipse donaverit. . . . Quod ita Deus in cordibus hominum atque in ipso libero operetur arbitrio, ut sancta cogitatio, pium consilium omnisque motus bonae voluntatis ex Deo sit, quia per illum aliquid boni possumus, sine quo nihil possumus» (*Denz.* n. 134 sq).

Contra pelagianos et semipelagianos *concilium arausicanum II*, a *Bonifacio II* approbatum, plures canones statuit. Can. 3 docet ipsam invocationem Dei fieri per gratiam; can. 4 Deum gratia sua efficere, ut velimus a peccatis purgari; can. 5 non solum augmentum sed etiam initium fidei inesse nobis per gratiae donum; can. 6 ut credere, velle, agere, petere possimus, sicut oportet, fieri per infusionem et inspirationem Sancti Spiritus; can. 7 ut bonum aliquod, quod ad salutem vitae aeternae pertinet, cogitare aut eligere, ut expedit, possimus, non fieri absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti; can. 8 gratiam omnibus esse ad salutem necessariam; can. 20: «Multa Deus facit in

homine bona, quae non facit homo. Nulla vero facit homo bona, quae non Deus praestat, ut faciat homo»; can. 25: «Prorsus donum Dei est diligere Deum»; in fine: «Hoc etiam salubriter profitemur et credimus, quod in omni opere bono non nos incipimus, et postea per Dei misericordiam adiuvamur, sed ipse nobis nullis praecedentibus bonis meritis et fidem et amorem sui prius inspirat, ut et baptismi sacramenta fideliter requiramus, et post baptismum cum ipsius adiutorio ea, quae sibi sunt placita, implere possimus» (*Denz.* 176 sqq 193 198 200).

Secundum *concilium tridentinum* sess. 6, c. 5 iustificationis exordium sumendum est a praeveniente gratia, quia sine gratia Dei homo ad iustitiam se movere libera sua voluntate non potest, sed (c. 6) divina gratia excitati et adiuti homines libere moventur in Deum, (c. 8) ipsa iustificatio gratis fit, non propter praecedentia merita; (c. 16) merita autem, quae post iustificationem acquiruntur, fiunt ex virtute supernaturali, quae bona opera semper antecedit et comitatur et subsequitur. Tribus vero primis canonibus de iustificatione anathema declarat eum, qui dixerit vel hominem posse iustificari sine gratia, vel hominem per gratiam posse quidem facilius iuste vivere et vitam aeternam assequi, absolute tamen posse utrumque sine gratia, vel hominem sine gratia praeveniente et adiuvante posse credere, sperare, diligere aut paenitere, sicut oportet (*Denz.* n. 797 sq 801 809 811 sqq). *Concilium vaticanum* sess. 3, c. 3 et can. 5 de fide docet gratiam esse necessariam ad fidem (*Denz.* n. 1789 sqq 1814).

Itaque his testimoniis patet ad omne omnino opus salutare gratiam internam in intellectu et voluntate esse necessariam necessitate absoluta et physica, non propter difficultatem tantum operis, sed propter disproportionem virium naturalium ad salutem supernaturalem.

249. *Obi. I.* S. Scriptura monet, ut homines incipiant se convertere ad Deum, ut dein Deus ad eos convertatur. Ita «surge, qui dormis, et exsurge a mortuis, et illuminabit te Christus» (Eph 5, 14; cf. Zach 1, 3). Ergo initium boni operis est ab homine.

Resp. Dist. antec.: S. Scriptura docet ad opus conversionis requiri cooperationem liberi arbitrii, *conc. antec.;* docet hanc cooperationem fieri sine auxilio divino, *neg. antec.* Nam qui dormit, non se ipse excitat; neque qui mortuus est, per se ipsum surgit. «Unde in Sacris Litteris cum dicitur: ‚Convertimini ad me, et ego convertar ad vos' [Zach 1, 3], libertatis nostrae admonemur; cum respondemus: ‚Converte nos, Domine, ad te, et convertemur' [Thr 5, 21], Dei nos gratia praeveniri confitemur.» Ita *concilium tridentinum* sess. 6, c. 5 (*Denz.* n. 797). Et *neg. conseq.*

250. *Obi. II.* Ante pelagianismum SS. Patres ita loquuntur de progressu salutis, ut dicant humanam voluntatem non praeveniri a Deo, sed ipsius hominis esse incipere. E. g. *S. Ioannes Chrysost.* ait: «Oportet nos primum bona eligere, et tunc affert quae sua sunt. Non praevenit nostras voluntates, ne perdat nostrum liberum arbitrium. Quando autem nos elegerimus, tunc

nobis multum affert auxilium. Nam nostrum quidem est praeeligere et velle, Dei autem perficere et ad finem perducere» (In Hebr. hom. 12, n. 8). Ergo illa aetate negabatur necessitas gratiae ad initium salutis.

Resp. *Dist. antec.:* Illi SS. Patres affirmabant libertatem hominis, et negabant, quod manichaei docebant, hominem aut a principio malo aut a Deo bono cum necessitate agi, *conc. antec.;* negabant ad ipsum initium salutis gratiam esse necessariam, *neg. antec.* Et *neg. conseq.* S. Chrysostomus, etsi post ortum pelagianismum aliter locutus esset, tamen mentem suam clare manifestat. «Vocatio et purgatio ex gratia sunt. . . . Vocamur autem non ex merito sed ex gratia» (In Matth. hom. 69, n. 2). «Non tua sunt recte facta sed Dei gratiae. Etiamsi fidem dicas, ea exsistit ex vocatione. . . . Quid ergo habes, quod non habes acceptum?» (In 1 Cor. hom. 12, n. 2.) «Nec fidei donum est nostrum sed Dei, non ex operibus. . . . Hoc ipsum est Dei donum, ne quis glorietur, ut nos gratos efficiat circa gratiam» (In Eph. hom. 4, n. 2). Alia apud *I. Habert,* Theologia graec. Patrum l. 1, c. 24.

251. *Obi. III.* Homini naturaliter incumbit obligatio tendendi in finem suum. Atqui non est obligatio faciendi quod est impossibile. Ergo homo non minus quam omnes aliae creaturae finem suum naturaliter assequi potest.

Resp. *Dist. mai.:* Homini naturaliter incumbit obligatio tendendi in finem suum naturalem, si ordo naturalis exsistit, *conc. mai.;* si non exsistit ordo naturalis sed supernaturalis, incumbit ei obligatio tendendi in finem supernaturalem, *subdist. mai.:* cum gratia, *conc. mai.;* sine gratia, *neg. mai. Dist. min.:* Non est obligatio faciendi quod est impossibile, nisi adest adiutorium supernaturale, quo fit possibile, *conc. min.;* si adest, *neg. min.* Et *neg. conseq.* Creaturae, quae non habent finem supernaturalem, possunt finem suum naturalem assequi viribus suis naturalibus; sed homo, qui habet finem supernaturalem, eum assequi non potest nisi cum auxilio gratiae.

252. *Obi. IV.* Si gratia est absolute necessaria ad finem, quem Deus instituit, Deus debet eam dare. Atqui quod est debitum, non est gratia. Ergo gratia aut non est necessaria, aut non est vera gratia.

Resp. *Dist. mai.:* Deus sibi debet, ut gratiam det propter finem supernaturalem gratuito institutum, modo homo ne ponat impedimentum, *conc. mai.;* Deus debet dare gratiam propter exigentiam naturae vel meritum naturale, *neg. mai. Dist. min.:* Quod est debitum propter exigentiam naturae vel meritum naturale, non est gratia, *conc. min.;* quod Deus sibi debet propter finem gratuito institutum, non est gratia, *neg. min.* Et *neg. conseq.* sub data distinctione.

Schol. Num etiam iusti indigeant gratia actuali.

253. *Etiam iustos indigere gratia medicinali* ad superandas tentationes et mandata Dei servanda patet ex iis, quae antea (n. 230 sqq) dicta sunt. *Concilium arausicanum II* can. 10 ait: «Adiutorium Dei etiam renatis ac sanctis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire vel in bono possint opere perdurare» (*Denz.* n. 183). Si implorandum est auxilium, ut in bono permaneant, ergo indigent aliquo auxilio, quod vi solius iustificationis nondum habent. *Concilium*

tridentinum sess. 6, c. 11 docet etiam iustificatos teneri ad observanda mandata, haec autem mandata non esse impossibilia. «Nam Deus impossibilia non iubet, sed iubendo monet et facere quod possis, et petere quod non possis, et adiuvat, ut possis»; c. 13: «Formidare enim debent, scientes, quod in spem gloriae et nondum in gloriam renati sunt, de pugna, quae superest cum carne, cum mundo, cum diabolo» (*Denz.* n. 804 806). De hac re omnes catholici consentiunt.

Sed disputatio est inter theologos, *num homines iustificati indigeant gratia actuali ad ponendos actus salutares.* Negant *Molina, Bellarminus,* alii, quia, inquiunt, per habitus infusos homines iam sunt elevati; ergo si hi habitus transeunt in actum, eo ipso actus sunt supernaturales. Nihilominus plurimi theologi censent etiam in iustis requiri gratias actuales ad ponendos actus salutares. Ratio est, quia habitus sunt aliquid pertinens ad actum primum, quod non necessario influit in omnem actum secundum. Ergo ut habitus influat in actum secundum, excitandus est, non solum per externum obiectum sed etiam per internam motionem divinam. Unde in iustificatis gratia actualis non requiritur ratione elevationis sed ratione excitationis. Excitatio autem ad actus supernaturales est gratia actualis proprie dicta (cf. *S. Thomas* 1, 2, q. 109, a. 9). Propterea ecclesia, sequens exemplum apostolorum, orat, ut Deus fidelibus has gratias concedat. «Actiones nostras, quaesumus Domine, aspirando praeveni et adiuvando prosequere, ut cuncta nostra oratio et operatio a te semper incipiat et per te coepta finiatur.» (Cf. *Palmieri,* De grat. thes. 28; *Mazzella,* De grat. n. 256 sqq).

Prop. XXXI. Perseverantia finalis est magnum Dei donum et singulare beneficium.

254. **Stat. quaest.** Etiam ii, qui gratiam iustificationis acceperunt, possunt eam perdere et in aeternum damnari (cf. *Conc. trid.* sess. 6, can. 15—17 23; *Denz.* n. 825 sqq 833). Si vero peccant et damnantur, potuerunt habere temporariam perseverantiam in bono, sed finalem perseverantiam seu perseverantiam usque ad mortem in statu gratiae non habuerunt (cf. *S. Augustinus*, De dono persev. c. 1, n. 1).

Potentiam perseverandi omnes iusti habent, ut docet idem concilium sess. 6, c. 11 (*Denz.* n. 804); sed addit can. 22: «S. q. d. iustificatum vel sine speciali auxilio Dei in accepta iustitia perseverare posse, vel cum eo non posse, A. S.» (*Denz.* n. 832). Dicitur auxilium «speciale», quia distinguitur tum a concursu generali tum a gratia habituali, et est illud adiutorium actuale, quo etiam iusti indigent ad tentationes superandas (supra n. 253). At aliud est posse perseverare, aliud est actu perseverare. Dicimus igitur *actualem perseverantiam* esse singulare beneficium Dei, quo carent illi iusti, qui post iustificationem peccant et damnantur.

Statuitur haec doctrina contra semipelagianos, docentes accepta iustificationis gratia actualem perseverantiam unice pendere ex libero arbitrio. Thesis est de fide, quatenus statuit ad perseverantiam requiri speciale auxilium.

255. *Arg. 1.* **Ex S. Scriptura.**

S. Paulus perseverantiam finalem tribuit speciali Dei beneficio, quod precibus a Deo obtinetur. «Gratias ago Deo meo in omni memoria vestri, semper in cunctis orationibus meis pro omnibus vobis cum gaudio deprecationem faciens super communicatione vestra in evangelio Christi a prima die usque nunc, confidens hoc ipsum, quoniam qui coepit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Iesu» (Phil 1, 3 sqq). Huc referuntur a SS. Patribus multa, quae in Psalmis dicuntur de auxilio Dei necessario ad hoc, ut homines perseverent in via bona et defendantur contra operantes iniquitatem (e. g. Ps 93, 16 sqq; Ps 118, 33 sqq; Ps 126, 1 etc.; cf. *Mazzella,* De grat. n. 329).

256. *Arg. 2.* **Ex traditione.**

S. Augustinus integrum opusculum «De dono perseverantiae» scripsit, quo hanc doctrinam tuetur. Provocat imprimis ad praxim ecclesiae hanc perseverantiam postulandi a Deo. «Cur autem perseverantia ista poscitur a Deo, si non datur a Deo? . . . An ab illo perseverantia ista forte non poscitur? Iam hoc qui dicit, non meis disputationibus refellendus sed sanctorum orationibus onerandus est. An vero quisquam eorum est, qui non sibi poscat a Deo, ut perseveret in eo? cum ipsa oratione, quae dominica nuncupatur, quia eam Dominus docuit, quando oratur a sanctis, nihil paene aliud quam perseverantia posci intellegatur» (c. 2, n. 3), quod dein fusius exponit (cf. De corrept. et grat. c. 6, n. 10).

Haec doctrina recepta est a summis pontificibus et conciliis. Ita *Coelestinus I* citatis aliorum pontificum dictis concludit: «Praeter has autem beatissimae et apostolicae sedis inviolabiles sanctiones, quibus nos piissimi Patres, pestiferae novitatis elatione deiecta, et bonae voluntatis exordia et incrementa probabilium studiorum et in iis usque in finem perseverantiam ad Christi gratiam referre docuerunt, obsecrationum quoque sacerdotalium sacramenta respiciamus, quae ab apostolis tradita in toto mundo atque in omni ecclesia catholica uniformiter celebrantur, ut legem credendi lex statuat supplicandi» (*Denz.* n. 139; cf. 132). *Arausicanum II* can. 10: «Adiutorium Dei etiam renatis ac sanctis est implorandum, ut ad finem bonum pervenire vel in bono possint opere perdurare» (*Denz.* n. 183). *Concilium tridentinum* sess. 6, c. 13 loquitur «de perseverantiae munere, de quo scriptum est: ‚Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit' [Mt 10, 22], quod quidem aliunde haberi non potest nisi ab eo, qui potens est eum, qui stat, statuere, ut perseveranter stet, et eum, qui cadit, restituere» (*Denz.* n. 806).

In can. 16 vocatur hoc «magnum illud usque in finem perseverantiae donum» (*Denz.* n. 826) et can. 22, iam supra (n. 254) citato docetur requiri speciale auxilium ad perseverandum. Si iam ad posse perseverare requiritur speciale auxilium, a fortiori illi accipiunt speciale beneficium, quibus non solum datur, ut possint perseverare, sed ut actu perseverent.

257. *Arg. 3.* Ex ratione.

Ad perseverandum duo requiruntur in adultis, quae vocari solent perseverantia passiva et perseverantia activa. Atqui neutra est in potestate hominis. Ergo utraque est speciale Dei beneficium.

Prob. min. Perseverantia passiva in eo consistit, quod homo moritur, quando est in statu gratiae; quae perseverantia potest etiam esse in infantibus baptizatis. Atqui mors in statu gratiae non pendet ex libero arbitrio, sed ex Dei beneplacito, et est speciale beneficium. *S. Augustinus:* «Videte iam, a veritate quam sit alienum negare donum Dei esse perseverantiam usque in finem huius vitae, cum vitae huic, quando voluerit, ipse det finem, quem si dat ante imminentem lapsum, facit hominem perseverare usque in finem. . . . Etiam parvulis, quibus oboedientia non est illius aetatis ut detur, datur haec gratia» (De dono persev. c. 17, n. 41). Cf. Sap 4, 10 sqq.

Perseverantia activa est «perseverantia bonae conversationis», ut ait *Coelestinus* papa (*Denz.* n. 132). De qua Christus Dominus loquitur: «Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit» (Mt 10, 22). Computatur haec perseverantia ab ea iustificatione, post quam homo non iam cadit (cf. *Denz.* n. 807). Ut autem non iam cadat, requiritur auxilium gratiae, et quidem talis gratiae, quacum homo praevidetur cooperaturus, et protectio a tentationibus, quibus praevidetur homo succubiturus. *S. Thomas:* «Ad talem perseverantiam habendam homo in gratia constitutus non quidem indiget aliqua habituali gratia sed divino auxilio, ipsum dirigente et protegente contra tentationum impulsus. Et ideo postquam aliquis est iustificatus per gratiam, necesse habet a Deo petere praedictum perseverantiae donum, ut scilicet custodiatur a malo usque ad finem vitae. Multis enim datur gratia, quibus non datur perseverare in gratia» (1, 2, q. 109, a. 10). Itaque singulare beneficium perseverantiae activae consistit in protectione Dei externa et in gratiis internis efficacibus. Cf. supra n. 233 *c e*. Neque igitur homo per libertatem consequitur perseverantiam, sed per gratiam perseverantiae consequitur «libertatem, et ut perseveret, delectabilem perpetuitatem et insuperabilem fortitudinem» (*S. Augustinus,* De corrept. et grat. c. 8, n. 17).

258. *Obi. 1.* Si perseverantia est donum Dei, quod nullo modo pendet ex nobis, non possumus quidquam conferre ad salutem actu consequendam. Atqui talis doctrina destruit omnem conatum et industriam moralem. Ergo vera esse non potest.

Resp. *Dist. mai.:* Non possumus quidquam conferre ad salutem nostram actu consequendam, si neque ipsi perseverantiam nobis conferre neque eam stricte mereri neque suppliciter impetrare possumus, *conc. mai.;* si eam saltem suppliciter impetrare possumus, *neg. mai. Dist. min.:* Doctrina, quae omnia ita tribuit Deo, ut nihil relinquatur nobis, destruit industriam moralem, *conc. min.;* quae etiam nostram cooperationem postulat, *neg. min.* Et *neg. conseq.* Donum enim perseverantiae activae duo postulat ex nostra parte: cooperationem cum gratia in faciendis bonis operibus et constantem orationem. Qui utrumque praestat, habebit perseverantiam. *Concilium tridentinum* sess. 6, c. 11: «Deus namque sua gratia semel iustificatos non deserit, nisi ab iis prius deseratur» (*Denz.* n. 804). *S. Augustinus:* «Hoc Dei donum suppliciter emereri potest. . . . Constat alia Deum danda etiam non orantibus, ut initium fidei, alia nonnisi orantibus praeparasse, sicut usque in finem perseverantiam.... Hanc enim cotidie poscit qui dicit: Ne nos inferas in tentationem; et si exauditur, hanc accipit, ac per hoc cotidie ut perseveret petens, profecto perseverantiae suae spem non in se ipso sed in Deo ponit» (De dono persev. c. 6, n. 10; c. 16, n. 39; c. 16, n. 46). Exauditur autem, qui debito modo petit, quia hoc Christus promisit (Mt 21, 22. Mc 11, 24. Lc 11, 9. Io 14, 13). Ita docent theologi, ut *S. Thomas* (1, 2, q. 114, a. 9 ad 1), et *Suarez,* qui ait: «Estque res certissima» (De grat. l. 12, c. 38, n. 12).

259. *Obi. II.* Si is, qui habet donum perseverantiae, per illud donum praevidetur perseveraturus, quia scientia divina non potest falli, est confirmatus in gratia (cf. *S. August.,* De dono persev. c. 12, n. 41). Atqui paucis tantum ecclesia attribuit confirmationem in gratia. Ergo aliter statuendum est de dono perseverantiae.

Resp. *Dist. mai.:* Qui habet donum perseverantiae, potest aliquo vero sensu dici confirmatus in gratia, *conc. mai.;* habet illam confirmationem in gratia, quae quibusdam eximiis sanctis tribuitur, *neg. mai. Dist. min.:* Ecclesia aliquid definivit de confirmatione in gratia, *neg. min.;* theologi confirmationem in gratia tribuunt paucis sanctis, sed differentiam inter confirmationem et perseverantiam diversimode explicant, *conc. min.* Et *neg. conseq.* Rationabiliter statuitur haec differentia, quod beata virgo Maria, S. Ioannes B., apostoli, et si qui alii fuerunt confirmati in gratia, habuerint aliquam dignitatem vel aliquod munus, a Deo collatum, ob quod erat quaedam exigentia moralis, ut in gratia sanctificante conservarentur et abundantiam gratiarum actualium acciperent, id quod non valet de omnibus perseverantibus (cf. *Schiffini,* De grat. n. 124).

CAPUT III.

DE GRATUITATE ET DISTRIBUTIONE GRATIAE ACTUALIS.

Cf. *S. Thomas* 1, 2, q. 112; — De verit. q. 6, a. 2; q. 27, a. 3; *Suarez,* De gratia Proleg. 4, c. 1; *Ripalda,* De ente supernaturali l. 1, disp. 14 sqq; — Contra Baium l. 1, disp. 8; *Wirceburgenses,* De gratia n. 345 sqq; *Mazzella,* De gratia n. 756 sqq; *Palmieri,* De gratia thes. 30 sqq; *Schiffini,* De gratia 480 sqq; *Pohle,* Lehrbuch der Dogmatik II[5], 429 sqq.

Prop. XXXII. **Gratia non debetur exigentiae naturali, neque merito neque precibus neque dispositioni naturali.**

260. **Stat. quaest.** Si gratia est omnibus necessaria, quaeritur, num omnibus detur, et cur detur. Manichaei dicebant animam humanam esse particulam Dei, et ideo «merito naturae bonae» omnia ei deberi, quae ad eius perfectionem et beatitudinem requirerentur. Baiani et iansenistae docebant naturam humanam ex se esse tam ineptam ad finem assequendum, ut Deus salva bonitate et sapientia sua non possit ei gratiam denegare nisi propter peccatum. Hae sunt haereses.

Quidam theologi, qui «augustinenses» dicuntur, admittunt gratiam habitualem esse donum plane indebitum, gratiam autem actualem «ex decentia Creatoris» deberi naturae, ne in summam miseriam ruat. Neque haec doctrina admitti potest (cf. *Palmieri,* De Deo creante thes. 38; *Scheeben,* Dogmatik l. 3, n. 645).

Itaque in hac thesi demonstramus gratiam actualem esse donum plane gratuitum, neque ulli exigentiae vel merito vel orationi vel dispositioni naturali deberi.

261. **Prob. pars I.** *Gratia actualis non debetur exigentiae naturae,* sive propter eius nobilitatem sive propter eius debilitatem. *S. Scriptura* docet hominem esse elevatum ad participationem naturae divinae (Eph 1, 15 sqq. 1 Io 3, 1 sq. 2 Petr 1, 2 sqq), quae participatio est aliquid exigentiam naturae prorsus excedens. Atqui gratia actualis habet internam necessitudinem cum hac elevatione (*Conc. trid.* sess. 6, c. 6 sq; *Denz.* n. 789 sq). Ergo ipsa quoque gratia actualis transcendit exigentiam naturae. Propterea gratiae actuales describuntur ut aliquid, quod soli infinitae caritati Dei debemus. «Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Iesu Christi, . . . ut det vobis secundum divitias gloriae suae virtute corroborari per Spiritum eius in interiorem hominem, . . . ut possitis comprehendere cum omnibus sanctis, quae sit latitudo et longitudo et sublimitas et profundum; scire etiam supereminentem scientiae caritatem Christi, ut impleamini in omnem plenitudinem Dei. Ei autem, qui potens est omnia facere superabundanter quam petimus aut intellegimus, secundum virtutem, quae operatur in nobis, ipsi gloria» (Eph 3, 14 sqq; cf. Col 1, 10 sqq; Rom 8, 14 sqq; Io 17, 20 sqq). Ergo S. Scriptura clare indicat gratiam non esse debitam exigentiae naturali.

S. Augustinus: «Manichaei dicunt Deum bonum non omnium naturarum esse creatorem; . . . negant homini bono ex libero arbitrio fuisse initium mali. . . . Meritis naturae bonae . . . perhibent divinitus subveniri. Dicunt: Debet hoc Deus laboribus membrorum suorum. . . . Ergo merces non imputatur secundum gratiam sed secundum debitum» (Contra duas ep. pelag. l. 2, c. 2). Hanc «impietatem manichaeorum, nimium stultam et obnoxiam, fides catholica detestatur» (ibid. c. 1). Docet etiam homini ante lapsum gratiam fuisse necessariam. «Homo

in paradiso ad se occidendum relinquendo iustitiam idoneus erat per voluntatem; ut autem ab eo teneretur via iustitiae, parum erat velle, nisi ille, qui eum fecerat, adiuvaret» (Enchir. c. 106). *Gelasius I:* «Primae conditionis integritas, dum ita de se fidit, tamquam ipso, qui condiderat, non egeret, . . . nec de conservandis, quae sumpserat, poscit auxilium, . . . facile sine praesidio conditoris patuit deceptoris insidiis» (*Thiel,* Epist. rom. pont. 571). *Concilium arausicanum II* can. 19: «Natura humana, etiamsi in illa integritate, in qua est condita, permaneret, nullo modo se ipsam creatore suo non adiuvante servaret. Unde cum sine gratia salutem non possit custodire, quam accepit, quomodo sine Dei gratia poterit reparare, quod perdidit?» (*Denz.* n. 192.) Idem docent theologi, ut *S. Thomas* (1, 2, q. 111, a. 1 ad 2) et *Suarez* (De grat. Proleg. 4, c. 1, n. 16 sqq).

Damnata est haec *Baii* doctrina, prop. 11: «Quod pie et iuste in hac vita mortali usque in finem vitae conversati, vitam consequimur aeternam, id non proprie gratiae Dei, sed ordinationi naturali, statim initio creationis constitutae, iusto Dei iudicio deputandum est» (*Denz.* n. 1011).

262. **Prob. pars II.** *Homo non potest mereri gratiam operibus naturalibus.* Meritum hic intellegitur actus naturaliter honestus, qui exigit a Deo gratiam ut praemium. Haec pars est de fide, in quantum agitur de merito proprie dicto, quo homo mereatur primam gratiam. Quid homo possit per gratiam mereri, postea dicemus. In *S. Scriptura* diserte effertur gratiam non dari propter praecedentia opera, praecipue in epistula ad romanos. «Ei, qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam sed secundum debitum» (Rom 4, 4). Deus autem salvat homines per gratiam; «si autem gratia, iam non ex operibus; alioquin gratia iam non est gratia» (Rom 11, 6). Ideo plurimi iudaei ad iustificationem non pervenerunt, quia volebant iustificari ex operibus (Rom 9, 32). Haec doctrina illustratur exemplo Iacob et Esau, quia Deus ex pura benevolentia fecit Iacob patriarcham populi electi (Rom 9, 11). Deus igitur gratias suas distribuit, prout vult. «Aut quis prior dedit illi, et retribuetur ei?» (Rom 11, 35). His et aliis dictis excluditur omne meritum naturale e conceptu gratiae (cf. Tit 3, 5; 1 Io 4, 10).

Haec doctrina est una ex iis, quae contra pelagianos et semipelagianos maxime inculcata est. *S. Augustinus* saepissime haec et similia repetit: «Utique non est gratia, si eam ulla merita praecedunt» (De praedest. sanct. c. 3, n. 7). «Non enim gratia Dei erit ullo modo, nisi gratuita fuerit omni modo» (De pecc. orig. c. 24, n. 28). «Nam si gratia ex merito, emisti, non gratis accepisti» (Sermo 169, c. 2). *Concilium arausicanum II* can. 18: «Nullis meritis gratiam praevenientibus debetur merces bonis operibus, si fiant; sed gratia, quae non debetur, praecedit, ut fiant» (*Denz.* n. 191). *Concilium tri-*

dentinum sess. 6, c. 5 docet «ipsius iustificationis exordium in adultis a Dei per Christum Iesum praeveniente gratia sumendum esse, hoc est, ab eius vocatione, qua nullis eorum exsistentibus meritis vocantur» (*Denz.* n. 797; cf. 813). Ratio est, quia actibus naturalibus neque ex iustitia neque ex decentia quicquam debetur, quod est supra naturam; nam deest omnis proportio (cf. supra n. 247 sq).

263. **Prob. pars III.** *Gratia non debetur ullis precibus naturalibus.* Per preces homines Deo proponunt necessitates et desideria sua, et provocant ad Dei omnipotentiam et benignitatem, ut sibi desiderata concedat. Possunt preces considerari ut bonum quoddam opus et ut cultus, qui Deo exhibetur. Sic habent rationem meriti cuiusdam, de quo valent, quae iam dicta sunt. Hic autem considerantur preces praecise sub ratione petitionis; et de petitione statuitur thesis, qua negatur preces naturales habere ullam vim impetrandi gratiam, etsi Deus posset, si vellet dare pro iis dona supernaturalia; sed non vult, et hoc est probandum.

In *S. Scriptura* exauditio precum adscribitur coniunctioni cum Christo et motioni Spiritus Sancti (Io 15, 7. Rom 8, 26 sq); unde SS. Patres concludunt sine gratia non posse preces fieri debito modo. *S. Augustinus:* «Ubi intellegimus et hoc ipsum esse donum Dei, ut veraci corde et spiritualiter clamemus ad Deum» (De dono persev. c. 23, n. 64). «Etiam ipsa oratio inter gratiae munera reperitur» (Ep. 194, c. 4, n. 16). *Concilium arausicanum II* can. 3: «Si quis ad invocationem humanam gratiam Dei dicit posse conferri, non autem ipsam gratiam facere, ut invocetur a nobis, contradicit Isaiae prophetae vel apostolo idem dicenti [Rom 10, 20]: Inventus sum a non quaerentibus me, palam apparui his, qui me non interrogabant» (*Denz.* n. 176; cf. 179). Ratio eadem est ac de merito, quia in actu naturali non est ulla dignitas, ob quam dandum sit id, quod est supra totam naturam.

264. **Prob. pars IV.** *Homo non potest naturaliter se positive disponere ad primam gratiam actualem.* Dispositio pertinet ad causam materialem, et est id, quo materia idonea fit ad formam recipiendam. Dispositio ad gratiam est aliquis actus, quo posito accipit anima humana ultra id, quod ex natura habet, idoneitatem aliquam ad gratiam recipiendam. Loquimur igitur de positiva dispositione, non de mere negativa dispositione seu de omissione alicuius actus, quo gratiae impedimentum poneretur.

Haec pars thesis admittitur quidem ab omnibus theologis, non tamen diserte enuntiatur a Patribus vel conciliis, sed ex eorum dictis facile colligitur. Ita *concilium arausicanum II* can. 6 negat nos posse ad gratiam obtinendam debito modo credere, velle, desiderare, conari,

laborare, vigilare, studere, petere, quaerere, pulsare (*Denz.* n. 179). Iamvero si sine gratia nihil horum debito modo facere possumus, nihil remanet, quo homo possit se disponere ad gratiam recipiendam. Neque verum maneret gratiam esse tam perfecto modo gratuitam, quo statuunt fontes theologici, si homo posset se naturaliter ita ad gratiam disponere, ut aliqua, etsi remota exigentia vitae supernaturalis oriretur, quia ubi est positiva dispositio ad formam recipiendam, ibi iam quaedam exigentia formae, vel habitudo et inclinatio ad formam est. Atqui fieri nequit, ut in ente pure naturali sit talis habitudo ad ens supernaturale. Neque gratia actualis ex sua parte postulat talem dispositionem, sed potest dari iis, qui sunt positive indispositi, ut inculcant *S. Augustinus* (Contra duas ep. pelag. l. 1, c. 19) et *S. Thomas* (1, 2, q. 112, a. 2).

265. *Obi. I.* Natura humana potest elevari ad ordinem supernaturalem. Atqui omnis potentia tendit in suum actum. Ergo natura exigit elevationem supernaturalem.

Resp. *Dist. mai.:* Natura humana potest elevari ad ordinem supernaturalem secundum potentiam naturalem, *neg. mai.;* secundum potentiam oboedientialem, *conc. mai.* *Dist. min.:* Potentia naturalis tendit in suum actum, *conc. min.;* potentia oboedientialis, *neg. min.* Et *neg. conseq.*

Potentia naturalis dicitur per comparationem ad agentia naturalia, per quae in actum traducitur. *Potentia oboedientialis* dicitur respectu Dei, ultra exigentiam naturalem perficientis subiectum. Haec doctrina maxime exculta est a *S. Augustino* (cf. De Gen. ad litt. l. 9, c. 17), qui hoc illustrat exemplo plantae vivae, quae naturaliter crescit, et ligni aridi, quod solum per influxum superioris potentiae potest flores et fructus ferre, ut narratur Nm 17, 1 sqq. Cf. *S. Thomas* 3, q. 11, a. 1; *Suarez,* Metaphys. disp. 43, sect. 4. In quantum agitur de actibus producendis, potentia oboedientialis supponit naturalem facultatem, ad cuius ambitum pertinet etiam ille actus, saltem generice spectatus, qui producendus est. Ita supernaturalis cognitio supponit facultatem intellectivam, quia lapis vel brutum ad actus spirituales elevari nequeunt. Quare *S. Augustinus* ait: «Posse habere fidem, sicut posse habere caritatem, naturae est hominum; habere autem fidem, quemadmodum habere caritatem, gratiae est fidelium» (De praedest. sanct. c. 5, n. 10). Et hoc sensu solae creaturae rationales «merentur» accipere gratiam (Contra Iulian. l. 4, c. 3, n. 15). In recipiendo influxu supernaturali creatura mere passive se habet, cum nihil facere possit ad eum recipiendum, sed recepto influxu supernaturali intellectus et voluntas supernaturaliter agere possunt. Hac ratione distinguitur potentia oboedientialis passiva et activa.

His suppositis patet, cur natura non appetat actum potentiae oboedientialis, quia scilicet in natura non est principium activum ad recipiendum actum supernaturalem, sed in Deo est potentia producendi in creatura hanc elevationem. Unde si in creatura «talis potentia non reducitur ad actum, non erit potentia imperfecta» (*S. Thomas,* De verit. q. 8, a. 4 ad 13). Neque est ulla exigentia, ut Deus omnia faciat, quaecumque per omnipotentiam suam facere potest.

266. *Obi. II.* Axioma est theologorum: Facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam. Ergo si homo facit quod est in se, accipiet primam gratiam, et sic aliquo modo eam meretur.

Resp. *Dist. antec.:* Facienti quod est in se cum auxilio gratiae actualis, Deus dabit gratiam habitualem, *conc. antec.;* facienti quod est in se per vires naturales, Deus dabit gratiam actualem, *subdist. antec.:* Dabit gratiam ut praemium pro merito, *neg. antec.;* non denegabit gratiam, quatenus Deus lege universali statuit omnibus dare gratiam, qui impedimentum non ponunt, et quatenus homo faciendo quod est in se, non ponit impedimentum seu negative se disponit ad gratiam, *conc. antec. Dist. conseq.:* Si homo facit quod est in se, accipiet gratiam, *conc. conseq.;* meretur eam quocumque modo, *neg. conseq.*

Priore sensu, i. e. de homine praeparante se cum auxilio gratiae actualis ad gratiam habitualem, illud axioma explicat *S. Thomas* (1, 2, q. 109, a. 6 ad 2; q. 112, a. 3). Haec explicatio est communissima inter theologos, neque ullam difficultatem annexam habet.

Altera explicatio, quod facienti quod est in se per vires naturales, seu non ponenti impedimentum et sic negative se disponenti Deus non denegabit gratiam, est etiam valde communis inter theologos, qui sic intellegunt varia dicta *S. Thomae* (In 2 Sent., dist. 28, q. 1, a. 4 ad 4; De verit. q. 14, a. 11 ad 1; Sum. 1, 2, q. 89, a. 6). Ita e. g. *Caietanus* (In 1, 2, q. 89, a. 6), *Bañes* (In 2, 2, q. 10, a. 1, dub. 2, ad arg. 1 et 4), *Dom. Soto* (De nat. et grat. l. 2, c. 4, § «Quod autem inventorem primum»), *Medina* (In 1, 2, q. 89, a. 6, concl. 1 circa fin.), *Molina* (Concord. q. 14, a. 13, disp. 9), *Ripalda* (De ente supern. l. 1, disp. 20, sect. 1), alii multi. Si ita axioma accipitur, non statuitur nexus infallibilis inter dispositionem negativam et gratiam propter praeparationem naturalem hominis sed propter voluntatem salvificam universalem Dei, qui nulli denegat gratiam, qui non ponit impedimentum. Ideo non dicitur: «Deus dat gratiam», sed: «Deus non denegat gratiam», ut hoc loquendi modo exprimatur Deum iam antecedenter esse paratum ad dandam gratiam, neque umquam denegare nisi ponenti impedimentum (cf. *Suarez,* De grat. l. 4, c. 15, n. 14; De vera intellegentia auxilii efficacis c. 11). «Defectus gratiae prima causa est ex nobis, sed collationis gratiae prima causa est a Deo secundum illud Osee 13, 9: Perditio tua ex te, Israel, tantummodo in me auxilium tuum» (*S. Thomas* 1, 2, q. 112, a. 3 ad 2). Cf. *Denz.* n. 1677.

267. *Obi. III.* Benigni hominis est bonam dispositionem et preces humiliter oblatas respicere et remunerare ultra earum dignitatem et exigentiam. Atqui Deus est benignissimus. Ergo eodem modo aget cum hominibus naturaliter se disponentibus et petentibus.

Resp. *Conc. mai.* et *min.;* sed *nego consequens et consequentiam.* Nam Deus alio modo pro benignitate sua providit, offerens omnibus auxilium, ut possint supernaturaliter se praeparare et petere. Sic iam antecedenter ad dispositionem et petitionem naturalem largissime manifestavit benignitatem suam. Immerito contra hoc semipelagiani provocant ad Mt 25, 15, ubi in parabola dominus quidam dicitur servis suis plura aut pauciora talenta dedisse, «unicuique secundum propriam virtutem», quasi haec verba ita applicanda sint, ut significent gratiam distribui secundum naturalem dispositionem hominum. Nam in parabolis saepe quaedam ideo tantum dicuntur, quia

revera ita inter homines fieri solet; in applicatione autem respiciendum est ad tertium comparationis, quod hic est in sola diligentia vel neglegentia servorum circa talenta accepta. Unde frustra quaeritur, quid in ordine supernaturali respondeat illi inciso «secundum propriam virtutem»; nihil respondet, quia in hoc non est tertium comparationis (cf. *Knabenbauer,* Comment. in hunc locum).

Prop. XXXIII. Nulli homini, qui habet usum rationis, denegatur in hac vita gratia, saltem remote sufficiens, ad salutem assequendam.

268. ***Stat. quaest.*** Quia homo ex se nihil conferre potest, ut primam gratiam accipiat, restat quaestio, quomodo Deus statuerit gratiam dare hominibus, utrum omnibus velit dare, an quosdam excipiat. Supponimus tempus gratiae, de qua hic loquimur, esse vitam mortalem, post quam finitum est tempus acquirendi salutem. Gratia autem actualis consistit in actibus rationalibus; unde qui usum rationis non habent, incapaces sunt gratiae actualis.

Homines possunt esse aut iusti aut peccatores fideles aut infideles. Inter peccatores quidam sunt obdurati vel obstinati. *Obstinatio perfecta,* quacum pugnat conversio, habetur in solis damnatis. *Obstinatio imperfecta* huius vitae consistit in firma inclinatione ad peccandum, acquisita per consuetudinem diu continuatam committendi peccata multa et magna, unde oritur obcaecatio intellectus et complacentia voluntatis in malo, ut homo nullius salubris consilii vel interni vel externi sit patiens, et solummodo maiore quadam vi divinitus ad conversionem impelli possit. Pauci quidam theologi, ut *Bañes* et *Gonet* censent interdum a Deo in poenam tot gratiarum repulsarum denegari ulteriorem gratiam. Plerique autem theologi tenent nostram thesim, cuius certitudo alia est quoad alios ordines hominum, ut ex dicendis patebit.

269. ***Arg.*** *1.* Ex S. Scriptura.

a) *Deus vult omnes homines salvos fieri,* quia pro omnibus Christus mortuus est (1 Tim 2, 4 sqq). Atqui homines adulti sine gratia actuali salvi fieri non possunt. Ergo Deus vult omnibus adultis dare gratiam actualem sufficientem ad salutem.

b) Etiam *iusti* indigent gratia actuali ad superandas tentationes et permanendum in iustificatione (supra n. 231 sqq). Ergo illis et quidem illis imprimis Deus vult dare gratiam sufficientem ad observanda mandata. «Fidelis autem Deus est, qui non patietur vos tentari supra id, quod potestis, sed faciet etiam cum tentatione proventum, ut possitis sustinere» (1 Cor 10, 13). Immo gratia actualis debet iustis dari tanta, ut verum maneat verbum Christi: «Iugum meum suave est et onus meum leve» (Mt 11, 30). «Haec est caritas Dei, ut mandata eius custodiamus, et mandata eius gravia non sunt, quoniam omne, quod natum est ex Deo, vincit mundum» (1 Io 5, 3 sq).

c) Quod *peccatores* attinet, iis incumbit officium se convertendi. Atqui hoc sine gratia actuali fieri nequit. Ergo Deus peccatoribus vult dare gratiam sufficientem ad conversionem. «Vivo ego, dicit Dominus Deus, nolo mortem impii, sed ut convertatur impius a via sua et vivat. Convertimini, convertimini a viis vestris pessimis, et quare moriemini, domus Israel?» (Ez 33, 11; cf. 18, 30; Is 1, 18.) Neque haec de solis israelitis valent; nam Sapiens sic alloquitur Deum: «Misereris omnium, quia omnia potes, et dissimulas peccata hominum propter paenitentiam. Diligis enim omnia, quae sunt, et nihil odisti eorum, quae fecisti. . . . Parcis autem omnibus, quoniam tua sunt, Domine, qui amas animas» (Sap 11, 24 sqq). Christus saepe protestatur se venisse ad salvos faciendos peccatores (Lc 5, 32; 9, 56. Io 3, 17; 12, 47). Deus «patienter agit propter vos nolens aliquos perire, sed omnes ad paenitentiam reverti» (2 Petr 3, 9). Haec valent de omnibus peccatoribus, etiam de pessimis. Immo diserte idem dicitur de *obstinatis*. «Convertimini ad correptionem meam. . . . Quia vocavi, et renuistis, extendi manum meam, et non fuit, qui aspiceret, despexistis omne consilium meum, et increpationes meas neglexistis» (Prov 1, 23 sqq). «An divitias bonitatis eius et patientiae et longanimitatis contemnis? Ignoras, quoniam benignitas Dei ad paenitentiam te adducit? Secundum autem duritiam tuam et impaenitens cor thesaurizas tibi iram in die irae et revelationis iusti iudicii Dei» (Rom 2, 4 sq; cf. Sap 12, 20 sq; Act 7, 51). Itaque Deus omnes peccatores, etiam obduratos, vocat ad paenitentiam.

d) Neque *infideles* excluduntur a gratia. Sermo est de iis infidelibus, qui dicuntur negativi, i. e. qui non habent fidem, quia iis evangelium nondum praedicatum est. Nam infideles positivi, qui gratiae ad fidem excitanti resistunt, utique habent gratiam, cui resistunt.

Deus vult omnes homines ad agnitionem veritatis venire (1 Tim 2, 4). Hoc autem fieri non potest sine gratia. Deus miseretur omnium, quos creavit (Sap 11, 24 sqq). Verbum Dei est «lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum» (Io 1, 9; cf. 8, 12; Rom 11, 32). Christus «est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum sed etiam pro totius mundi» (1 Io 2, 2). Ergo totus mundus fructus huius propitiationis particeps est.

270. *Arg. 2.* Ex traditione.

a) *De iustis S. Augustinus* ait: Deus «iustificat impium, et cum ad perfectam sanitatem, hoc est, ad perfectam vitam iustitiamque perduxerit, non deserit, si non deseratur, ut pie semper iusteque vivatur» (De nat. et grat. c. 26). Hoc dictum recepit *concilium tridentinum* sess. 6, c. 11: «Deus namque sua gratia semel iustificatos non deserit, nisi ab iis prius deseratur» (*Denz.* n. 804; cf. 828). *Innocentius X* hanc Iansenii propositionem damnavit ut haereticam: «Aliqua Dei praecepta hominibus iustis volentibus et conantibus secundum praesentes, quas

habent vires, sunt impossibilia; deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant» (*Denz.* n. 1092).

b) *De peccatoribus.* Explicans verba apostoli (Rom 1, 28) *S. Augustinus* ait: «Ea est caecitas mentis; in eam quisquis datus fuerit, ab interiore Dei luce secluditur, sed nondum penitus, cum in hac vita sunt» (In Ps. 6, n. 8). Hinc «de quocumque pessimo in hac vita constituto non est utique desperandum; nec pro illo imprudenter oratur, de quo non desperatur» (Retract. l. 1, c. 19, n. 7). *S. Prosper:* «Nemini Deus correctionis adimit viam, nec quemquam boni possibilitate dispoliat» (Resp. 15 ad obiect. Vincent.). *Concilium lateranense IV* c. 1 de fide cath.: «Si post susceptionem baptismi quisquam prolapsus fuerit in peccatum, per veram potest semper paenitentiam reparari» (*Denz.* n. 430). *Concilium tridentinum* sess. 6, can. 29: «S. q. d. eum, qui post baptismum lapsus est, non posse per Dei gratiam resurgere, . . . A. S.» (*Denz.* n. 839; cf. 807). Haec universaliter dicta sunt; ergo sine restrictione intellegenda sunt. Recte igitur *S. Thomas* ait: «Dicere quod aliquod peccatum sit in hac vita, de quo quis paenitere non possit, erroneum est» (3, q. 86, a. 1).

c) *De infidelibus. S. Ioannes Chrysost.:* «Si illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, quonam pacto tot homines sine lumine manent? Neque enim omnes Christum cognoscunt. Quomodo ergo illuminat omnem hominem? Illuminat profecto, quantum in ipso est. Si qui autem sponte sua mentis oculos claudentes ad huius lucis radios aciem dirigere noluerint, non ex luminis natura in tenebris perstiterunt sed malitia sua, qui sponte tanto se dono indignos reddiderunt. Nam gratia in omnes diffusa est, non iudaeum, non graecum, non barbarum, non scytham, non liberum, non servum, non virum, non mulierem, non senem, non iuvenem effugit aut dedignatur; omnibus eadem est, omnibus se facilem exhibet, omnes pari honore advocat» (In Ioan. hom. 8, n. 1). *S. Augustinus:* «Cum Verbum caro factum est et habitavit in nobis, mortalitatem nostram suscipiens, non permisit ullum mortalium excusare se de umbra mortis; et ipsam enim penetravit Verbi calor» (In Ps. 18, enarr. 1, n. 7). Similiter multi alii Patres. *Alexander VIII* damnavit hanc propositionem: «Pagani, iudaei, haeretici aliique huius generis nullum omnino accipiunt a Iesu Christo influxum; adeoque hinc recte inferes in illis esse voluntatem nudam et inermem sine omni gratia sufficienti» (*Denz.* n. 1295). *Clemens XI* damnavit has propositiones Quesnelli: 26: «Nullae dantur gratiae nisi per fidem»; 27: «Fides est prima gratia et fons omnium aliarum»; 29: «Extra ecclesiam nulla conceditur gratia» (*Denz.* n. 1376 sqq). Ergo certum est etiam infidelibus dari gratias.

271. *Arg. 3.* Ex ratione.

Omnibus iustis imponitur obligatio gravis servandi mandata Dei gravia; peccator baptizatus debet paenitentiam agere et ex praecepto

ecclesiae semel in anno digne suscipere sacramentum paenitentiae; infideles obligantur ad servandam legem naturalem et ad amplectendam fidem. Atqui haec omnia fieri non possunt sine gratia. Ergo omnibus Deus offert gratiam, quae sufficit, ut officia sua implere possint.

272. *Obi. I.* Cum gratia actualis consistat in illustratione intellectus ad recte iudicandum et in inspiratione voluntatis ad recte amandum, omnes, saltem iusti, tempore tentationis sentirent hanc illustrationem et inspirationem, si haberent gratiam actualem. Atqui non ita est, sed saepe eorum iudicium est perturbatum et eorum appetitus vehementer inclinatus ad peccandum. Ergo non omnes, ne iusti quidem, habent semper gratiam actualem ad tentationem superandam et legem servandam.

Resp. *Nego suppositum* argumentationis. Sensus enim thesis non est omnes homines, vel saltem omnes iustos habere semper actu gratiam immediate sufficientem, qua possint omnia mala vitare et omnia bona debita facere; sed sensus est omnibus hominibus, praecipue iustis, adesse suo tempore gratiam, qua bene usi, possint ulteriores gratias obtinere, quae iis necessariae sunt. Est enim alia gratia proxime sufficiens, alia autem remote sufficiens. *Gratia proxime sufficiens* est, praeter quam alia non requiritur ad hic et nunc recte agendum. *Gratia remote sufficiens* est gratia, quae sufficit, ut homo se disponat ad gratiam proxime sufficientem. Saepe a Deo datur gratia orationis, ut homo orando impetret gratiam abundantiorem, ut docet *concilium tridentinum* sess. 6, c. 11: Deus «iubendo monet et facere, quod possis, et petere, quod non possis, et adiuvat, ut possis» (*Denz.* n. 804). Itaque etsi tempore vehementis tentationis iudicium hominis est obscuratum et affectus ad malum valde inclinatus, potest tamen homo confugere ad Deum orando et oratione impetrare remotionem obscurationis et malae inclinationis. Peccatores gratia proxime invitantur ad conversionem; si nolunt converti et gratia recedit, sibi adscribere debent, si in nova peccata incidunt (cf. supra n. 233 *e*). Neque tamen semper actualis gratia adest, sed opportuno tempore datur; praecipue cum gratiis externis praedicationis, lectionis etc. internae gratiae coniungi solent. Ex altera parte non est putandum illos solos habuisse gratiam, qui reapse tentationi resistunt vel reapse convertuntur; sed illi etiam, qui cadunt, gratiam saltem remote sufficientem habuerunt, et ceciderunt, quia ea bene usi non sunt.

273. *Obi. II.* Interdum SS. Patres dicunt aliquem hominem in peccatum incidisse, e. g. Petrum negasse Christum, quod gratia eum deseruerit. Ergo hi Patres negant omni homini dari gratiam (cf. *Mazzella,* De grat. n. 810).

Resp. *Dist. antec.:* Illi Patres dicunt Deum interdum homini in poenam alicuius peccati, maxime superbiae vel praesumptionis, subtrahere gratiam uberiorem, qua cum effectu protegatur contra peccatum, *conc. antec.;* dicunt interdum homines ne remote quidem sufficientem gratiam habere, qua possint cavere a peccato, *neg. antec.* Et eodem modo distinguendum est consequens.

Hanc distinctionem auctor librorum «De vocatione gentium» ita enuntiat, ut dicat omnibus exhiberi «benignitatem generalem», non autem «misericordiam specialem» (l. 2, c. 25 31). *S. Augustinus* eos ipsos, qui secundum Scripturam (Io 12, 39) non poterant credere, dicit non potuisse, quia noluerint

gratia oblata uti. «Quare non poterant, si a me quaeratur, respondeo, quia nolebant. . . . Sicut ergo quod Dominus se ipsum negare non potest [2 Tim 2, 13], laus est voluntatis divinae, ita quod illi non poterant, culpa est voluntatis humanae» (In Ioan. tract. 53, n. 6 9). Quod autem Deus dicitur excaecare tales homines (Io 12, 40), intellegendum est de subtractione uberioris gratiae, qua superaretur eorum obstinatio, non de positiva excaecatione, neque de subtractione omnis gratiae, etiam remote sufficientis. Nam aliis locis iidem homines dicuntur se ipsos excaecasse. «Oculos suos clauserunt, ne quando videant oculis» (Mt 13, 15).

274. *Obi. III.* Nemo potest credere, nisi audierit praedicantem (Rom 10, 14). Atqui multi sunt infideles, qui numquam audierunt praedicationem evangelii. Ergo hi non habent gratiam sufficientem ad credendum.

Resp. Dist. mai.: Praedicatio est via ordinaria, qua ex voluntate Dei homines adducendi sunt ad fidem, *conc. mai.;* haec est unica via possibilis, *neg. mai. Conc. min. Dist. conseq.:* Ergo hi non habent gratiam immediate sufficientem ad credendum, *conc. conseq.;* non habent gratiam mediate sufficientem ad credendum, *neg. conseq.* De qua re *S. Thomas* ait: «Non sequitur inconveniens, posito quod quilibet teneatur aliquid explicite credere, si in silvis vel inter bruta animalia nutriatur. Hoc enim ad divinam providentiam pertinet, ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem, dummodo ex parte eius non impediatur. Si enim aliquis taliter nutritus ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime est tenendum, quod ei Deus per internam inspirationem revelaret ea, quae sunt ad credendum necessaria, vel aliquem fidei praedicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium» (De verit. q. 14, a. 11 ad 1). Ergo S. Thomas docet Deum homines, qui nihil audierunt de evangelio, prius iuvare ad servandam legem naturalem, quam si observaverint, Deus suo tempore iis procurabit notitiam revelationis articulorum necessitate absoluta credendorum. Eadem est doctrina *Pii IX:* «Notum est eos, qui invincibili circa sanctissimam nostram religionem ignorantia laborant, quique naturalem legem eiusque praecepta, in omnium cordibus a Deo insculpta, sedulo servantes ac Deo oboedire parati, honestam rectamque vitam agunt, posse, divinae lucis et gratiae operante virtute, aeternam consequi vitam, cum Deus, qui omnium mentes, animos, cogitationes habitusque plane intuetur, scrutatur et noscit, pro summa sua bonitate et clementia minime patiatur quempiam aeternis puniri suppliciis, qui voluntariae culpae reatum non habeat» (*Denz.* n. 1677). Sane sapientiae et omnipotentiae divinae non desunt ad hunc finem viae plurimae, quae nobis occultae sunt.

Schol. De inaequalitate gratiarum actualium.

275. Deus, quamquam nulli homini denegat gratiam, non tamen omnibus dat gratias aequales, sed dividit singulis, prout vult (Rom 12, 3 sqq. 1 Cor 12, 4 sqq). Hoc evidens est quoad gratias externas. Ita maiores gratias accipiunt christiani quam infideles, evangelium ignorantes; et inter christianos alii plures habent occasiones audiendi bonas instructiones et accedendi ad sacramenta quam alii. Aliis ante mortem adest sacerdos, qui eos ultimis sacramentis munit, aliis non adest.

Sed idem valet de gratiis internis (cf. *S. August.*, De corrept. et grat. c. 8, n. 18 sq). Ita e. g. S. Paulus ceterique apostoli et alii insignes sancti acceperunt sine dubio gratias, quales communiter non dantur fidelibus. «Prima causa huius diversitatis accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimode suae gratiae dona dispensat ad hoc, quod ex diversis gradibus pulchritudo et perfectio ecclesiae consurgat, sicut etiam diversos gradus rerum instituit, ut esset Universum perfectum. Unde apostolus ad ephesios 4, 12, postquam dixerat: ‚Unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi', enumeratis diversis gratiis subiungit: ‚ad consummationem sanctorum in aedificationem corporis Christi'» (*S. Thomas* 1, 2, q. 112, a. 4). Neque ideo Deus est acceptor personarum (Rom 2, 11. Eph 6, 9. Col 3, 25); nam «acceptio personarum locum habet in his, quae ex debito dantur; in his vero, quae ex gratuita voluntate conferuntur, acceptio personarum locum non habet. Non enim est personarum acceptor qui ex liberalitate de suo dat uni et non alteri; sed si esset dispensator bonorum communium et non distribueret aequaliter secundum merita personarum, esset personarum acceptor. Salutaria autem beneficia Deus humano generi confert ex sua gratia; unde non est personarum acceptor, si quibusdam prae aliis conferat» (ibid. q. 48, a. 4 ad 2).

Si quis fideliter cooperatur cum gratia accepta, non est dubium, quin Deus remuneraturus sit hanc fidelitatem novis gratiis; et haec erit communior via. Sed Deus potest gratias ei quoque concedere, qui se non praeparavit, vel maiores gratias ei, qui se minus praeparavit, ut patet in exemplo Mariae Magdalenae vel Pauli. Itaque non, ut semipelagiani volebant, prima ratio diversae distributionis gratiarum actualium est meritum hominum sed beneplacitum Dei. «Sicut in Osee dicit: Vocabo non plebem meam plebem meam, et non dilectam dilectam, et non misericordiam consecutam misericordiam consecutam. Et erit in loco, ubi dictum est iis: Non plebs mea vos, ibi vocabuntur filii Dei vivi» (Rom 9, 25 sq).

Hoc est mysterium electionis et praedilectionis divinae, quod omnibus quidem datur, quod sufficit ad salutem, sed aliis multo abundantiores gratiae conceduntur quam aliis. Huius distributionis gratiarum ratio est apud Deum abscondita, et in altera tantum vita nobis manifestabitur (cf. *Molina,* Concord. q. 23, a. 4, disp. 1, membr. 4).

CAPUT IV.

DE EFFICACIA GRATIAE ACTUALIS.

Cf. *Bellarminus,* De gratia et libero arbitrio; *Ripalda,* Contra Baium seu tomus III De ente supernaturali; *Steph. Dechamps,* De haeresi ianseniana; *Suarez,* De gratia Proleg. I et l. 4 5; — De auxilio efficaci; — De vera intellegentia auxilii efficacis; *Molina,* Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis; *Lessius,* De auxilio efficaci; *Palmieri,* De gratia thes. 49 sqq; *Schiffini,* De gratia 346 sqq; *Victor Frins,* S. Thomae doctrina de cooperatione

Dei cum omni natura creata, Parisiis 1890; — De actibus humanis I, Friburgi 1897; *Schneemann*, Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus, Friburgi 1881; *Io. Laur. Berti*, De theologicis disciplinis l. 14; *Didacus Alvarez*, De auxiliis gratiae et humani arbitrii viribus; *Billuart*, De gratia; *Dummermuth*, S. Thomas et doctrina praemotionis physicae, Parisiis 1886; *N. del Prado*, De gratia et libero arbitrio, Friburgi Helv. 1907; *Ant. Wagner*, Doctrina de gratia sufficienti, Graecii 1911; *J. Souben*, Nouvelle théologie dogmatique VI, Paris 1905, 32 sqq 53 sqq; *Pohle*, Lehrbuch der Dogmatik II [5], 485 sqq.

Prop. XXXIV. Exsistit gratia vere et pure sufficiens.

276. **Stat. quaest.** a) Gratia excitans seu gratia illa actualis, quae liberum consensum voluntatis antecedit, potest aut esse coniuncta cum effectu, i. e. cum libero consensu voluntatis, et vocatur *gratia efficax*, aut manere sine consensu voluntatis, et vocatur *gratia sufficiens*. Omnis quidem gratia efficax est etiam sufficiens; sed si simpliciter sermo est de gratia sufficiente, intellegitur gratia pure sufficiens, i. e. gratia, quacum potest quidem coniungi consensus liber sed reapse non coniungitur. Etiam gratia sufficiens semper aliquid efficit, i. e. tribuit homini potentiam ponendi actum liberum salutarem. Haec est *efficacia virtutis*. Sed gratia efficax ea tantum dicitur, quae habet *efficaciam effectus* seu operis. Quod cum gratia non coniungitur consensus, non provenit ex defectu gratiae sed ex defectu liberi arbitrii gratiae resistentis. Itaque sufficientia gratiae seu efficacia virtutis eadem manet, sive sequitur consensus, sive non sequitur. Gratia aliqua sufficiens non ad omnia sufficit sed ad aliquod determinatum opus salutare, ad quod dicitur *proxime sufficiens;* sed si homo ea utitur, accipit aliam gratiam, quae ad aliud sufficit, ad quod prior gratia erat *remote sufficiens*. Ita aliqua gratia sufficit proxime ad orandum, remote ad tentationem superandam. De fide est esse gratias vere et pure sufficientes.

b) Hanc doctrinam negabant haeresiarchae saeculi XVI, secundum quos per peccatum originale liberum arbitrium hominis ita periit in rebus religiosis et moralibus, ut sine gratia necessario impellatur ad malum morale, per gratiam autem necessario impellatur ad bonum. Ita *Lutherus* (De servo arbitrio), *Calvinus* (Instit. l. 2, c. 2 sqq), alii. Ergo secundum hos nulla est gratia sufficiens.

In eundem errorem inciderunt Baius et Iansenius (cf. supra n. 216*b*). *Iansenius* reponit gratiam actualem in quadam suavitate supernaturaliter immissa contra dominantem concupiscentiam. Si haec suavitas est fortior quam opposita concupiscentia eamque vincit, non solum est sufficiens sed etiam efficax; si vero tanta non est, non solum manet inefficax, sed etiam est insufficiens. Unde gratia pure sufficiens «videtur monstrum quoddam singulare gratiae, solummodo peccatis faciendis maiorique damnationi accersendae serviens, ideoque lapsis hominibus citra Dei invidiam damnandis excogitatum» (De grat. l. 3, c. 3). Iansenistae quidem interdum loquuntur de gratia sufficiente seu «parva», quae est «lenis velut aurae tenuis afflatus», et «nullo modo sufficit,

ut homo Dei mandatum operetur, . . . sed velleitates vel complacentias excitat» (l. 2, c. 27). Talis gratia efficit, ut homo absolute posset, nisi obstaret maior concupiscentia, sed relative ad talem concupiscentiam non sufficit; seu dat potentiam in sensu diviso, sine impedimentis, non in sensu composito, cum impedimentis (cf. *Dechamps,* De haeresi ians. l. 1, disp. 8).

277. ***Arg. 1.*** **Ex S. Scriptura.**

Apud Isaiam 5, 1 sqq Deus populum israeliticum comparat cum vinea, quae etsi diligentissime culta, fructus exspectatos non tulit. «Quid est, quod debui ultra facere vineae meae et non feci ei? An quod exspectavi, ut faceret uvas, et fecit labruscas?» Habuerunt igitur israelitae gratiam sufficientem ad facienda bona opera, quae tamen gratia mansit pure sufficiens, quia bona opera non fecerunt. Ergo exsistit gratia vere et pure sufficiens.

Christus ait: «Vae tibi, Corozain! vae tibi, Bethsaida! quia si in Tyro et Sidone factae essent virtutes, quae factae sunt in vobis, olim in cilicio et cinere paenitentiam egissent. Verumtamen dico vobis: Tyro et Sidoni remissius erit in die iudicii quam vobis» (Mt 11, 21 sq). Ergo corozaitae et bethsaiditae habuerunt gratiam vere sufficientem ad conversionem, quia aliter pro abusu gratiae neque vituperari neque puniri possent; fuit tamen gratia pure sufficiens, quia conversi non sunt. Generatim saepe hominibus abusus gratiae obicitur (e. g. Mt 23, 37; Io 15, 22; Act 7, 51; Rom 2, 4 sqq; 11, 22). Hoc autem supponit gratiam vere et pure sufficientem.

278. ***Arg. 2.*** **Ex traditione.**

S. Irenaeus: «Vis a Deo non fit, sed bona sententia adest illi semper. Et propter hoc consilium quidem bonum dat omnibus. . . . Et qui operantur quidem illud, gloriam et honorem percipient, quoniam operati sunt bonum, cum possint non operari illud; hi autem, qui illud non operantur, iudicium iustum excipient Dei, quoniam non sunt operati bonum, cum possint operari illud» (Contra haer. 4, 37, 1). *S. Ioannes Chrysost.:* «Gratia in omnes diffusa est. . . . Qui autem eius munere frui neglegunt, hanc suam caecitatem sibi ipsis imputent» (In Ioan. hom. 8, n. 1). *S. Augustinus:* «Visorum suasionibus agit Deus, ut velimus et credamus. . . . Sed consentire vel dissentire propriae voluntatis est» (De spir. et litt. c. 34, n. 60). Potest homo adiuvante Deo superare concupiscentiam, «si non in vacuum gratiam eius susceperit» (De pecc. merit. et remiss. l. 1, c. 39, n. 70). His et multis aliis Patrum dictis significatur gratia, qua homines possunt bene agere, qua tamen multi non utuntur, seu gratia vere et pure sufficiens.

Idem docent theologi. *S. Thomas:* «Gratia novi testamenti, etsi adiuvet hominem ad non peccandum, non tamen ita confirmat in bono,

ut homo peccare non possit; hoc enim pertinet ad statum gloriae. Et ideo si quis post acceptam gratiam novi testamenti peccaverit, maiore poena est dignus, tamquam maioribus beneficiis ingratus et auxilio sibi dato non utens. Nec tamen propter hoc dicitur, quod lex nova iram operatur, quia quantum est de se, sufficiens auxilium dat ad non peccandum» (1, 2, q. 106, a. 2 ad 2). Plura apud *Suarez* (De grat. l. 4, c. 1 sqq).

Concilium arausicanum II post can. 25: «Hoc etiam secundum fidem catholicam credimus, quod accepta per baptismum gratia omnes baptizati Christo auxiliante et cooperante, quae ad salutem pertinent, possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere» (*Denz.* n. 200). *Concilium tridentinum* sess. 6, can. 4: «S. q. d. liberum hominis arbitrium, a Deo motum et excitatum, nihil cooperari . . . neque posse dissentire, si velit,... A. S.» (*Denz.* n. 814). *Innocentius X* damnavit ut haereticam hanc propositionem Iansenii: «Interiori gratiae in statu naturae lapsae numquam resistitur» (*Denz.* n. 1093). *Alexander VIII* damnavit hanc propositionem: «Gratia sufficiens statui nostro non tam utilis quam perniciosa est, ut proinde merito possimus petere: A gratia sufficienti libera nos, Domine» (*Denz.* n. 1296). Cf. supra n. 270.

279. *Arg. 3.* **Ex ratione.**

Deus vult omnes homines, maxime iustificatos, salvos fieri (1 Tim 2, 4). Atqui sine gratia sufficiente ne iusti quidem salvi fieri possunt. Ergo etsi pereunt, habuerunt gratiam sufficientem ad se salvandos.

Christus non pro solis praedestinatis mortuus est (*Denz.* n. 1096). Atqui si iusti, qui pereunt, gratiam sufficientem non accipiunt, Christus non potest dici mortuus nisi pro solis praedestinatis. Ergo etiam ii, qui pereunt, habent gratiam sufficientem, qua iis salus possibilis fit.

Etiam iusti debent servare mandata Dei. Atqui sine gratia sufficiente hoc non possunt. Ergo etiam ii, qui mandata transgrediuntur, habent gratiam ad ea servanda.

Gratia adiuvat hominem ad libere operandum. Atqui qui libere operatur, potest etiam non operari. Ergo potest homo ei gratiae, quae dat ei vires sufficientes ad operandum, resistere et eam inefficacem reddere (cf. *Denz.* n. 797). Si hoc fit, habetur gratia vere et pure sufficiens.

280. *Obi. I.* Voluntati Dei nemo resistit. Atqui per gratiam excitantem vult Deus hominem perducere ad bene operandum. Ergo gratia excitans non potest manere sine effectu bonae operationis.

Resp. Dist. mai.: Voluntati Dei absolutae nemo resistit, *conc. mai.;* Voluntati Dei condicionatae nemo resistit, *neg. mai. Dist. min.:* Deus per gratiam vult absolute perducere hominem ad bene operandum, *neg. min.;* vult condicionate, i. e. si homo duci se sinit, *conc. min.* Et *neg. conseq.* Deus

vult etiam, ut omnes homines mandata sua servent; tamen haec voluntas Dei a multis hominibus non impletur; Deus enim relinquit homini libertatem suam. Neque vero homines resistentes Deo, vincunt voluntatem Dei; «de his enim, qui faciunt, quae non vult, facit ipse, quae vult» (*S. Augustinus,* De corrept. et grat. c. 14, n. 43).

281. *Obi. II.* *S. Augustinus* ait: «Haec itaque gratia, quae occulte humanis cordibus divina largitate tribuitur, a nullo duro corde respuitur. Ideo quippe tribuitur, ut cordis duritia primitus auferatur» (De praedest. sanct. c. 8, n. 13). Ergo S. Augustinus non agnoscit gratiam, quae manet sine effectu.

Resp. *Dist. antec.:* S. Augustinus haec dicit de gratia efficaci, *conc. antec.;* de qualicumque gratia, *neg. antec.* In libro «De praedestinatione sanctorum» agitur de gratia, qua homines reapse salvantur; ergo de gratia efficaci. Aliis occasionibus S. Augustinus disputabat contra pelagianos, qui concedebant gratiam possibilitatis (etsi non sensu catholico), sed negabant gratiam volitionis et operationis. Quare maxime urget etiam bonam volitionem et operationem esse ex gratia. Qui hanc gratiam habet, utique non solum potest, sed etiam vult et operatur. Ceterum quando S. Augustinus loquitur de praeparatione voluntatis per gratiam, hoc non semper unice de gratia efficaci intellegendum est, sed etiam hunc sensum habet: Praeter possibilitatem naturalem, quam pelagiani admittunt, est alia gratia, qua voluntas iuvatur ad agendum, et sine qua non potest agere. Hoc autem non minus valet de gratia sufficienti quam de gratia efficaci. Ita loco iam supra n. 278 citato, ubi sanctus doctor ait: «Non ideo tantum istam voluntatem divino muneri tribuendam, quia ex libero arbitrio est, quod nobis naturaliter concreatum est, verum etiam quod visorum suasionibus agit Deus, ut velimus et ut credamus, sive extrinsecus per evangelicas exhortationes . . . sive intrinsecus, ubi nemo habet in potestate, quid ei veniat in mentem. Sed consentire vel dissentire propriae voluntatis est. . . . Quae res non solum non infirmat quod dictum est: Quid enim habes, quod non accepisti? verum etiam confirmat. Accipere quippe et habere anima non potest dona, de quibus hoc audit, nisi consentiendo; ac per hoc quid habeat et quid accipiat, Dei est; accipere autem et habere utique accipientis et habentis est» (De spir. et litt. c. 34). Hic igitur gratia voluntatis distribuitur in efficacem et pure sufficientem.

S. Augustinus etiam admittit gratiam «parvam», qua homo non potest agere, id tamen non sensu Iansenii, sed eo sensu, quod interdum homo praeter desiderium nondum firmum recte agendi proxime habet gratiam orandi, et si orat, accipit gratiam firmiter volendi et agendi. «Certum est enim nos mandata servare, si volumus; sed quia praeparatur voluntas a Domino, ab illo petendum est, ut tantum velimus, quantum sufficit, ut volendo faciamus. . . . Qui ergo vult facere Dei mandatum et non potest, iam habet quidem voluntatem bonam sed adhuc parvam et invalidam; poterit autem, cum magnam habuerit et robustam» (De grat. et lib. arbitr. c. 16 sq; cf. c. 2, n. 4 et supra n. 233 *c* 272; *Palmieri,* De grat. 425 sqq; *Schiffini,* De grat. 369 sqq).

282. *Obi. III.* Deus non facit inutilia et nociva. Atqui gratia pure sufficiens est inutilis et nociva. Ergo a Deo non datur.

Resp. *Dist. mai.:* Deus non facit ea, quae sunt in se inutilia et nociva, *conc. mai.;* quae fiunt inutilia et nociva ex abusu hominum, *neg. mai. Dist. min.:* Gratia pure sufficiens est inutilis et nociva, quatenus est gratia a Deo data, *neg. min.;* quatenus ex abusu hominum manet pure sufficiens, *conc. min.* Et *neg. conseq.* Nulla gratia, quatenus praecise a Deo datur, est pure sufficiens, quia homo potest ea uti, sed fit pure sufficiens, si homo ei resistit, quae resistentia est ab homine, non a gratia. Itaque absurdum est, quod iansenistae dicunt: monstri similem esse gratiam, quae dicatur sufficiens neque tamen umquam operetur. Gratia enim de se semper tendit ad actum; sed quando homo non cooperatur, gratia vocatur pure sufficiens. Ergo illud «pure sufficiens» in gratia denominative tantum inest ex non cooperatione seu ex dissensu hominis. Si vero homo cooperatur, manet gratia sufficiens, sicut antea erat; sed non fit pure sufficiens, quia non separatur a consensu hominis.

283. **Obi. IV.** Ei, qui dat alteri instrumentum, quo scit eum se vulneraturum esse, imputatur hic malus effectus. Atqui Deus scit hominem sibi nociturum esse per gratiam pure sufficientem. Ergo eam non dat.

Resp. *Dist. mai.:* Ei, qui dat alteri instrumentum, quo scit eum se vulneraturum esse, imputatur hic malus effectus, si habet obligationem hunc effectum cavendi, *conc. mai.;* si non habet obligationem, *neg. mai. Dist. min.:* Deus scit hominem sibi nociturum esse per gratiam mere sufficientem, et habet obligationem hoc cavendi, *neg. min.;* non habet obligationem hoc cavendi, *conc. min.* Et *neg. conseq.* Haec est quaestio de permissione peccatorum. Deus peccata permittit, quia vult, ut homo libere agat, et quia scit etiam de malo bonum facere (*S. August.,* De corrept. et grat. c. 10, n. 27). Melius quidem esset homini non habere gratiam quam ea abuti; sed melius non est carere gratia quam eam habere, quia sine gratia homo impotens est ad se salvandum. Simile quid valet non de sola gratia sed de omnibus beneficiis a Deo acceptis, etiam de ipsa vita et natura rationali (cf. *Mazzella,* De grat. prop. 17).

Rationabiliter rogamus Deum, ut det nobis gratias efficaces, i. e. gratias, quibus praevidet nos bene usuros esse, quia etsi hoc non possumus stricte mereri, possumus tamen precibus impetrare (supra n. 258). Nam Deus non debet quidem dare, nisi quod ad salutem sufficit; sed propter orationem recte factam paratus est ad dandum quod non debet.

Prop. XXXV. Exsistit gratia efficax, ex qua antecedenter ad actualem consensum voluntatis hic consensus infallibiliter secuturus est, ita tamen ut non pereat libertas hominis in agendo.

284. ***Stat. quaest.*** Cum gratia efficax ea sit, quae annexum habet consensum voluntatis, eo ipso, quod homines sunt qui salutariter agunt et salvant animas suas, constat exsistere gratiam efficacem. Attamen non sola haec consequens efficacia gratiae adscribenda est. Omnes enim theologi, cuiuscumque «scholae» sunt, docent esse gratiam, quae sit ita efficax, ut inter talem gratiam in actu primo spectatam et consensum voluntatis sit infallibilis nexus. Cum nemo sit, qui hoc

negaverit, neque ecclesia hanc rem expresse definivit, neque theologi eam specialibus argumentis probare solent, sed ut omnino indubitatam supponunt. Ita e. g. *Alvarez* ait: «In omnium sententia gratia efficax est congrua, qua ita movetur voluntas, ut sit infallibiliter praestitura consensum» (De aux. grat. disp. 83, n. 7). *Suarez:* «Dicitur efficax auxilium, quia in suo ordine tale est, ut infallibiliter consequatur effectus» (De grat. l. 5, c. 5, n. 13). Licet igitur paucis argumentis contentos nos esse ad hanc rem probandam.

Altera pars de libertate hominis sub influxu gratiae est definita contra lutheranos, calvinistas, iansenistas. Libertas intellegitur immunitas a necessitate antecedente, seu ab antecedente determinatione ad unum, et consistit in potentia eligendi inter plura. Conceptus libertatis indifferentiae supponitur explicatus in philosophia (cf. e. g. *Theod. Meyer,* Institutiones iuris naturalis I, n. 100 sqq).

285. **Prob. pars I.** *Exsistit gratia efficax, ex qua antecedenter ad actualem consensum voluntatis hic consensus infallibiliter secuturus est. S. Scriptura* saepe docet Deum absoluta certitudine posse ad se convertere et salvare, quoscumque vult. Hoc autem supponit gratiam, qua homines convertuntur, esse infallibilis efficaciae; secus enim homines fortasse resisterent neque converterentur. Ergo exsistit gratia absolute efficax. Ita Deus praedicit de futuro tempore messianico: «Dabo legem meam in visceribus eorum, et in corde eorum scribam eam, et ero iis in Deum, et ipsi erunt mihi in populum» (Ier 31, 33). «Et dabo iis cor unum, et spiritum novum tribuam in visceribus eorum; et auferam cor lapideum de carne eorum, et dabo iis cor carneum, ut in praeceptis meis ambulent et iudicia mea custodiant, faciantque ea» (Ez 11, 19 sq; cf. 36, 26 sqq). Christus ait: «Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum» (Io 6, 44 66). Qui ita trahuntur, sunt oves Christi, de quibus ait: «Oves meae vocem meam audiunt, et ego cognosco eas, et sequuntur me. Et ego vitam aeternam do iis, et non peribunt in aeternum, et non rapiet eas quisquam de manu mea» (Io 10, 27 sq). Deus «Moysi dicit: Miserebor, cuius misereor, et misericordiam praestabo, cuius miserebor. Igitur non volentis neque currentis sed miserentis est Dei. . . . Ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam» (Rom 9, 15 sq 23). His et aliis textibus ostenditur Deum habere gratias, quibus certo homines convertantur et salventur, et quas dat quibus vult; seu ostenditur exsistentia gratiae efficacis.

S. Augustinus saepe, praecipue contra semipelagianos, urget esse talem gratiam, quacum effectus sit infallibiliter coniunctus. Citatis multis Scripturae dictis, pergit: «Scriptura divina, si diligenter inspiciatur, ostendit . . . hominum voluntates . . . ita esse in Dei potestate, ut eas quo voluerit, quando voluerit, faciat inclinari» (De grat. et lib. arbitr. c. 20). «Quicumque ergo in Dei providentissima dispositione

praesciti, praedestinati, vocati, iustificati, glorificati sunt, non dico etiam nondum renati, sed etiam nondum nati, iam filii Dei sunt, et omnino perire non possunt» (De corrept. et grat. c. 9, n. 23). «Fit quippe in nobis per hanc Dei gratiam in bono recipiendo et perseveranter tenendo non solum posse, quod volumus, sed etiam velle, quod possumus» (ibid. c. 11, n. 32). «Ut quoniam non perseverabunt, nisi et possint et velint, perseverandi iis et possibilitas et voluntas divinae gratiae largitate donetur. Tantum quippe Spiritu Sancto accenditur voluntas eorum, ut ideo possint, quia sic volunt, ideo sic velint, quia Deus operatur, ut velint. . . . Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur; et ideo, quamvis infirma, non tamen deficeret» (ibid. c. 12, n. 38). Haec manifeste est gratia iam in actu primo cum effectu infallibiliter conexa seu gratia efficax.

S. Thomas: «Necesse est dicere, quod motio Spiritus Sancti semper est efficax secundum suam intentionem . . . et ideo quibus Spiritus Sanctus pro suo arbitrio vult dare perseverantem divinae dilectionis motum, in his peccatum caritatem excludens esse non potest. Dico non posse ex parte virtutis motivae, quamvis possit ex parte vertibilitatis liberi arbitrii. Ista enim sunt beneficia Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur, ut Augustinus (De dono persev. c. 14, n. 35) dicit» (De carit. a. 12; cf. Sum. 2, 2, q. 24, a. 11). Eundem sensum exprimit ecclesia, cum orat: «Ad te nostras etiam rebelles compelle propitius voluntates» (Secreta Dom. IV post Pentec.).

Idem ratio ostendit. Nam ad perfectionem divinae providentiae pertinet, ut Deus non quasi caecus et ignarus futuri eventus gratias suas distribuat, et dein exspectet, quid futurum sit, sed ut ab aeterno sciverit, quibus gratiis homines singulos ad finem a se intentum perducat. Atqui hoc supponit cum gratia antecedenter ad actualem cooperationem hominum infallibiliter nexum esse effectum a Deo intentum. Ergo sunt gratiae efficaces. Praeterea omnipotentiae divinae non desunt gratiae, quibus potest efficere, ut homines libere et infallibiliter bene operentur et finaliter perseverent. Atqui Deus vult, ut praedestinati bene operentur et finaliter perseverent. Ergo ad hunc finem congruas gratias adhibebit.

286. **Prob. pars II.** *Per gratias efficaces non destruitur libertas indifferentiae. S. Scriptura* saepe effert homines ad bene agendum non necessitate compelli sed liberos esse. Atqui quando reapse bene agunt, habent gratiam efficacem. Ergo per gratiam efficacem libertas non tollitur. «Testes invoco hodie caelum et terram, quod proposuerim vobis vitam et mortem, benedictionem et maledictionem. Elige ergo vitam» (Dt 30, 19). «Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui. . . . Si volueris mandata servare, conservabunt te. . . . Ante hominem vita et mors, bonum et malum;

quod placuerit ei, dabitur illi» (Eccli 15, 14 sqq). Et laudatur recte agens, «qui potuit transgredi, et non est transgressus; facere mala, et non fecit. Ideo stabilita sunt bona illius in Domino» (Eccli 31, 10 sq). Christus ait: «Si vis ad vitam ingredi, serva mandata» (Mt 19, 17; cf. 16, 24 sqq). S. Paulus: «Non habens necessitatem, potestatem autem habens suae voluntatis» (1 Cor 7, 37). Sed tot sunt testimonia de hac re, quot in Scriptura leguntur praecepta, promissiones praemiorum, comminationes poenarum. Nam ei, qui necessitati subiacet, rationabiliter neque praecepta dari neque praemia promitti neque poenae interminari possunt.

Dicta *Irenaei* et *Chrysostomi* iam supra (n. 278) audivimus. *S. Hieronymus:* «Liberi arbitrii nos condidit Deus, nec ad virtutem nec ad vitia necessitate trahimur. Alioquin ubi necessitas, nec damnatio nec corona est» (Contra Iovinian. l. 2, n. 3). *S. Augustinus:* Deus «revelavit nobis per Scripturas suas sanctas esse in homine liberum voluntatis arbitrium. . . . Ipsa praecepta divina homini non prodessent, nisi haberet liberum voluntatis arbitrium, quo ea faciens, ad promissa praemia perveniret» (De grat. et lib. arbitr. c. 2). «Neque cum aliquid secundum Deum operatur, alienet hoc a propria voluntate; quando enim volens facit, tunc dicendum est opus bonum, tunc speranda est boni operis merces» (ibid. c. 3, n. 4). Neque adiutorium gratiae destruit libertatem; «neque enim voluntatis arbitrium ideo tollitur, quia iuvatur, sed ideo iuvatur, quia non tollitur» (Ep. 157, c. 2, n. 10). *S. Coelestinus I:* «Auxilio et munere Dei non aufertur liberum arbitrium, sed liberatur» (*Denz.* n. 141). Eodem modo loquuntur alii Patres praesertim cum arguunt contra manichaeos. Idem docent theologi. *S. Thomas:* «Quidam posuerunt, quod voluntas hominis ex necessitate movetur ad aliquid agendum. . . . Haec autem opinio est haeretica; tollit enim rationem meriti et demeriti in humanis actibus. . . . Est etiam annumeranda inter extraneas philosophiae opiniones, quia non solum contrariatur fidei, sed subvertit omnia principia philosophiae moralis» (De malo q. 6).

Cum saeculo XVI Calvinus et alii negassent libertatem a necessitate et solam libertatem a coactione concederent, *concilium tridentinum* hanc doctrinam damnavit sess. 6, can. 4: «S. q. d. liberum hominis arbitrium, a Deo motum et excitatum, nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam iustificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire, si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere, A. S.»; can. 5: «Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et exstinctum esse dixerit, . . . A. S.» (*Denz.* n. 814 sq; cf. n. 793 797 sq). *Innocentius X* ut haereticam damnavit Iansenii propositionem: «Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione» (*Denz.* n. 1094).

287. *Obi. I.* Homo iam antecedenter non potest dissentire a gratia, quae infallibiliter nexa est cum actu secundo. Atqui homo antecedenter dissentire potest a gratia, etiam quando ei consentit. Ergo cum gratia antecedenter ad actum secundum non infallibiliter effectus nectitur.

Resp. *Dist. mai.:* Homo non dissentiet a gratia infallibiliter nexa cum actu secundo, *conc. mai.;* non potest dissentire, *subdist. mai.:* Consequenter ad scientiam Dei praevidentis hominem libere positurum esse actum secundum, *conc. mai.;* antecedenter ad hanc praevisionem, et si gratia in se tantum consideratur, *neg. mai.* *Dist. min.:* Homo dissentire potest consequenter ad praevisionem Dei, *neg. min.;* antecedenter ad praevisionem Dei dissentire potest, nec tamen dissentiet, *conc. min.* Et *neg. conseq.* Cum Deus ab aeterno praeviderit hominem cum tali gratia libere consensurum esse, et cum haec praescientia falli non possit, homo libere et infallibiliter consentiet. Sed haec praescientia et infallibilitas inde consequens non tollit libertatem hominis sub influxu gratiae agentis, sed eam potius in conceptu suo continet. De hac re mox plura dicemus.

288. *Obi. II.* *S. Augustinus* ait: «Quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est» (In Gal. n. 49). Et iterum: Per gratiam «subventum est infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur» (De corrept. et grat. c. 12, n. 38). Atqui qui necessario operatur et indeclinabiliter agitur, non agit libere. Ergo secundum S. Augustinum homo sub influxu gratiae non manet liber.

Resp. *Dist. mai.:* Secundum S. Augustinum homo necessario facit, quod amplius delectat delectatione deliberata, et auxilio gratiae insuperabiliter agitur, quatenus libere et infallibiliter cooperatur, *conc. mai.;* homo necessario sequitur delectationem indeliberatam et insuperabiliter necessitatur ad agendum, *neg. mai.* Et *contradistincta minore*, *neg. conseq.*

S. Augustinus saepe loquitur de delectatione deliberata, qua homo in diligendo Deo se duci sinit; et exhortatur fideles ad talem delectationem habendam. «Delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui. Est quaedam voluptas cordis, cui panis dulcis est iste caelestis. Porro si poetae dicere licuit: Trahit sua quemque voluptas, non necessitas sed voluptas, non obligatio sed delectatio, quanto fortius nos dicere debemus trahi hominem ad Christum, qui delectatur veritate, delectatur beatitudine, delectatur iustitia, delectatur sempiterna vita, quod totum Christus est» (In Ioan. tract. 26, n. 4). Hic igitur, exclusa necessitate, loquitur de delectatione voluntaria. Eodem modo in commentario ad galatas distinguit duplicem delectationem, malam et bonam. Alii desideriis carnalibus consentiunt, alii «in maiore caritate consistunt . . . neque nutu consensionis ad exhibendum consentientes». In his regnant fructus spiritus: caritas, pax, gaudium, benignitas etc. «Regnant ergo spirituales isti fructus in homine, in quo peccata non regnant. Regnant autem ista bona, si tantum delectant, ut ipsa teneant animum in tentationibus, ne in peccati consensionem ruat. Quod enim amplius delectat, secundum id operemur necesse est. . . . Ut regnante iustitia per caritatem cum magna delectatione faciamus, quidquid in ea Deo placere cognoscimus» (In Gal. n. 48 sq). Manifeste sermo est de voluntaria complacentia in lege, seu de delectatione, qua quis libere movetur in Deum.

Quod autem dicit voluntatem gratia efficaci insuperabiliter agi, non excludit sed includit liberam actionem hominis, quia homo gratia consequitur «libertatem, et ut perseveret delectabilem perpetuitatem et insuperabilem fortitudinem» (De corrept. et grat. c. 8, n. 17). Non superatur sed confortatur voluntas rationalis per gratiam, «qua fit, ut velit, et tantum velit tantoque ardore diligat, ut carnis voluntatem, contraria concupiscentem, voluntate spiritus vincat» (ibid. c. 11, n. 31). Neque homines gratia ita aguntur, ut nihil ipsi agant. «Aguntur enim, ut agant, non ut ipsi nihil agant; et ad hoc iis ostenditur, quid agere debeant, ut quando id agunt, sicut agendum est, i. e. cum dilectione et delectatione iustitiae, suavitatem, quam dedit Dominus, ut terra eorum daret fructum suum, accepisse se gaudeant» (ibid. c. 2, n. 4). Certe in isto libro, in quo S. Augustinus de industria defendit libertatem, non simul eam negat.

289. Obi. III. *S. Augustinus* ait: «Libero arbitrio male utens homo, et se perdidit et ipsum» (Enchir. c. 30; cf. *Denz.* n. 186). Ergo in statu naturae lapsae homo non iam habet liberum arbitrium.

Resp. *Dist. antec.*: Homo peccando perdidit libertatem a concupiscentia, *conc. antec.*; perdidit libertatem indifferentiae circa bonum et malum, *neg. antec.*

Ita ipse S. Augustinus explicat: «Quis nostrum dicat, quod primi hominis peccato perierit liberum arbitrium de humano genere? Libertas periit per peccatum, sed illa, quae in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate iustitiam. Propter quod natura humana divina indiget gratia, dicente Domino: Si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis [Io 8, 36], utique liberi ad bene iusteque vivendum. Nam liberum arbitrium usque adeo in peccatore non periit, ut per illud peccent» (Contra duas ep. pelag. l. 1, c. 2, n. 5). Alia vide apud *Schiffini,* De grat. n. 241 sqq.

Schol. Discutiuntur varia systemata theologorum catholicorum de conciliatione libertatis cum gratia efficaci.

290. Etsi de fide est gratia non inferri necessitatem voluntati humanae, tamen ecclesia non definivit quidquam de modo, quo concipienda sit conciliatio libertatis humanae cum efficacia gratiae. Unde factum est, ut theologi varia systemata excogitaverint ad hanc rem explicandam. Quae systemata ab ecclesia neque acceptantur neque reiciuntur, sed simpliciter permittuntur. Inde quidem ab anno 1598 usque ad annum 1607 Romae coram «congregatione de auxiliis gratiae», instituta a Clemente VIII ad hanc quaestionem finiendam, acriter disputatum est inter defensores praedeterminationis physicae et defensores scientiae mediae. Lis finita non est, sed die 5 Sept. 1607 disputantibus data est licentia domum redeundi; simul «serio admodum vetitum est, in quaestione hac pertractanda ne quis partem suae oppositam aut qualificaret aut censura quapiam notaret» (*Denz.* n. 1090; cf. 1097). Itaque varia systemata breviter proponemus et crisi subiciemus. Repetenda hic non sunt ea, quae omnibus sunt communia, ut hominem sub influxu gratiae libere agere, totam efficaciam virtutis esse gratiae internam, non vero gratiae tribui a voluntate humana, gratiam esse

supernaturalem motionem, a Deo intellectui et voluntati hominis inditam, gratiam efficacem infallibiliter esse nexam cum effectu bonae actionis. Haec enim omnia iam exposuimus, et communem doctrinam catholicam esse ostendimus. Itaque restat unica quaestio, quomodo explicanda sit efficacia operis in gratia efficaci, ut simul cum hac efficacia stet libertas arbitrii gratiae consentientis.

1. Systema neothomistarum.

291. Inde a saeculo XVI invaluit inter thomistas *doctrina praedeterminationis physicae,* cuius vel auctor vel primus principalis propugnator merito habetur *Dom. Bañes.* Quia vero ipse de gratia non scripsit, neothomistae sequi solent ut magistrum suum *Didacum Alvarez.*

Secundum hos igitur omnis gratia actualis est entitas aliqua supernaturalis, non vitalis, qua homo disponitur ad salutariter agendum. Est autem duplex talis entitas: altera, qua confertur homini *potentia* supernaturaliter agendi, et haec vocatur *gratia sufficiens;* altera, qua voluntas determinatur ad ipsum actum secundum, et haec vocatur *gratia efficax.*

Sicut repugnat cum sola gratia sufficienti umquam fieri actum secundum, ita repugnat gratiam efficacem manere sine actu secundo. *Per gratiam enim efficacem voluntas humana antecedenter ad suam liberam determinationem, praedeterminatur physice tum ad exercitium tum ad specificationem actus.* Haec enim praedeterminatio physica est causa actus secundi, et ideo in ordine causalitatis praecedit determinationem, qua homo libere seipsum determinat. Habet autem praedeterminatio physica, quatenus est entitas creata in voluntatem recepta, efficaciam suam ab aeterna praedeterminatione seu efficacia voluntatis divinae, qua Deus ab aeterno voluit per praedeterminationem creatam hominem indeclinabiliter movere ad talem actum secundum liberum. Praedeterminatio vocatur physica, quia est physica entitas, quae ad modum causae physicae, et non moralis, applicat voluntatem ad actum secundum. Ergo duplex determinatio voluntatis distinguenda est: altera, qua determinatur a Deo ad agendum; altera, qua seipsam determinat ad agendum; illa est causa huius.

His suppositis patet, quomodo concilietur libertas humana cum efficacia gratiae. Nam Deus ab aeterno decrevit motione per se efficaci ita determinare voluntatem ad agendum, ut voluntas libere determinet seipsam.

Dicta neothomistarum, quibus sententiam suam explicant, habes in Praelect. dogm. V, n. 229 sqq 242 sqq.

292. *Crisis.* Haec sententia a plurimis theologis non admittitur, quia contra se habet difficultates hucusque numquam solutas et, ut videtur, insolubiles.

a) *Non apparet, quomodo in hac sententia servetur libertas hominis in agendo.* «Non enim esset homo liberi arbitrii in agendo, nisi ad eum determinatio sui operis pertineret, ut ex proprio iudicio eligeret hoc aut illud» (*S. Thomas,* In 2 Sent. dist. 28, q. 1, a. 1). De hoc convenit inter omnes, quod libertas est potentia eligendi inter plura, et opponitur determinationi ad unum antecedenti ipsum actum electionis. Atqui in sententia neothomistarum antecedenter ad actum electionis habetur determinatio ad unum. Ergo non servatur libertas.

Respondent quidem: Deus non solum efficaciter movet ad substantiam actus sed etiam ad modum libertatis. Sed hoc responsum nihil iuvat, quamdiu non ostendunt haec verba non continere contradictionem in terminis; nam sensus eorum est: Deus ita determinat ad unum, ut nihilominus maneat indeterminatio ad plura. Hoc autem non minus videtur repugnare, quam si quis dicat: Deus ita determinat substantiam circuli, ut simul maneat modus quadraturae. Dicunt quidem: Tamdiu manet libertas voluntatis, quamdiu manet indifferentia iudicii. Hoc quidem verum est, si inter iudicium indifferens et actum secundum voluntatis nihil intercedit, quo voluntas antecedenter determinetur ad unum; sed tale quid est praedeterminatio physica. Libertas enim non formaliter consistit in indifferentia iudicii sed in indeterminatione voluntatis ad plura.

Respondent: Libertas consistit in *potentia* eligendi inter plura. Atqui potentia eligendi inter plura simul stat cum praedeterminatione physica ad unum, etsi sub hac praedeterminatione repugnat potentiam aliud agere, quam ad quod determinatur. Attamen hoc responsum fortasse ostendit, quomodo sub praedeterminatione physica maneat nuda aliqua potentia dissentiendi, quae cum actu secundo coniungi nulla ratione potest; non vero ostendit, quomodo maneat actuale exercitium libertatis, quod non consistit in nuda potentia sed in actuali electione inter plura. Certe potentia, cui repugnat actu agere, non sufficit ad libertatem, sicut captivus catena ligatus ad parietem non habet libertatem exeundi e carcere, etsi nuda potentia eundi adest. Sed gratia sufficiens neothomistica ne tantam quidem potentiam dat, quia cum ea nullus actus secundus coniungi potest, nisi prius accedit motio alia praedeterminans. Ergo cum sola gratia sufficienti actus secundus coniungi non potest, a gratia efficaci determinatus actus secundus separari non potest. Ubi ergo manet electio inter plura et libertas? Dicunt hoc esse mysterium credendum. Sed manifeste credendum non est, quod Deus non revelavit; Deus autem non revelavit istam theoriam. Neque nomine mysterii condecorari debet contradictio in terminis; est autem contradictio in terminis hominem ita a Deo praedeterminari ad unum, ut tamen liber maneat, i. e. antecedenter ad actum indeterminatus ad plura.

b) *Neque in ista theoria explicari potest vera sufficientia gratiae mere sufficientis.* Nam gratia, quacum ex natura rei repugnat con-

iungi actum secundum, non est sufficiens ad actum secundum. Dicunt quidem eam esse sufficientem in genere potentiae, sicut oculus est in genere potentiae sufficiens ad videndum sine lumine, vel architectus sufficiens ad aedificandum sine lignis et lapidibus. Sed potentia, cuius actus repugnat, non est vera potentia. Neque imputari potest homini oculos habenti, quod sine luce non videat, neque architecto, quod sine materia non aedificet; quod autem homo gratia sufficiente non utitur, ipsi imputatur.

Augetur haec difficultas, quia secundum istam theoriam, quando adest gratia pure sufficiens, Deus simul dat praedeterminationem physicam ad materiale peccati, a quo non potest per hominem separari formale peccatum. Atqui qui dat quidem nudam potentiam bene agendi, simul vero impedit, ne bene agatur, non potest dici dare gratiam sufficientem, neque iuste imputare potest homini non usum gratiae.

c) *Neque perspicitur, quomodo doctrina conciliorum secundum istam theoriam retineat bonum sensum.* Nam secundum *Tridentinum* sess. 6, c. 5 et can. 4 homo, qui actu consentit cum gratia, ab ea dissentire et eam abicere potest (*Denz.* n. 797 814). Dixerunt quidam concilium loqui non de gratia efficaci sed de gratia sufficienti. Sed hoc est tam clare contra sensum verborum, ut plurimi thomistae concedant ibi sermonem esse de gratia efficaci. Unde alii dixerunt hominem posse quidem actu *dissentire* in sensu diviso, si gratia efficax non adesset, non posse autem *resistere* gratiae, cum non resistatur gratiae, nisi quae adsit, ita ut resistentia importet sensum compositum. Sed ne hoc quidem effugium est efficax; nam *Vaticanum* sess. 3, c. 3 definivit hominem ei gratiae, cui liberam praestat oboedientiam, resistere posse (*Denz.* n. 1791). Ergo gratiae efficaci, quae actu adest, homo resistere potest, non quatenus est efficax, quia hoc repugnat, sed quatenus est motio divina declinabilis, quae est efficax efficacia operis, si actum secundum producit, sed manet pure sufficiens, si homo ei resistit.

Hae igitur sunt rationes, ob quas plerisque theologis systema neothomisticum non videtur admittendum.

II. Systema augustinensium.

293. *Berti* et alii quidam theologi, qui se augustinenses vocant, quia gloriantur se S. Augustinum ducem sequi in theologia, cum neothomistis docent gratiam esse ab intrinseco efficacem, attamen dicunt hanc efficaciam generatim non esse absolutam sed relativam. Cum enim gratia consistat in supernaturali delectatione, si haec delectatio est fortior quam obstans concupiscentia carnalis, vincit eam et est efficax; sin minor est, vincitur et manet pure sufficiens. Gratia efficax praedeterminat quidem voluntatem antecedenter ad actum secundum, non tamen physice sed moraliter, etsi infallibiliter. — Hoc systema non iam videtur habere defensores (cf. Praelect. dogm. V, n. 271 sqq).

294. ***Crisis.*** Haec sententia admitti nequit, a) quia quaevis antecedens determinatio voluntatis inimica est libertatis indifferentiae; b) quia homo resistere potest gratiae, cui consentit; c) quia homo non necessario in agendo ducitur formali delectatione; potest enim aeque bene duci timore poenarum; d) quia homo non infallibiliter sequitur maiorem delectationem involuntariam; saepe enim iusti eligunt illud, a quo sentiunt vehementem aversionem, et pro iustitia pugnant sine delectatione involuntaria, cum sola delectatione voluntaria, qua, gratia adiuti, honesta praeferunt inhonestis; e) quia si maior delectatio indeliberata est necessaria ad agendum honeste, is qui caret hac delectatione, non potest honeste agere, et necessario vincitur delectatione carnali.

III. Systema molinistarum seu congruistarum.

295. Hoc systema praecipuos duces habet *Ludovicum Molinam* et *Franciscum Suarez,* qui circa efficaciam gratiae plane idem docent (cf. Praelect. dogm. V, n. 280 sqq). A quibusdam cum exaggeratione statuitur haec differentia, quod Molina et molinistae nude respiciant gratiam in actu primo et consensum voluntatis in actu secundo, Suarez vero et congruistae praeter gratiam etiam considerent circumstantias congruas, in quibus gratia detur. Sed neque Molina neglegit circumstantias congruas actus primi, neque Suarez in congruitate actus primi principalem vim ponit sed in congruitate, quae consequens est ad consensum praevisum (cf. Praelect. dogm. V, n. 282). Itaque inter molinismum et congruismum nulla essentialis differentia est.

Fundamentalis ratio huius systematis est haec: Quia antecedens determinatio ad unum tollit libertatem actus, in omni actu libero sola consequens determinatio ad unum admittenda est, i. e. determinatio, quae fit per ipsum actum liberae electionis. Ergo quia gratia efficax annexam habet determinationem ad unum, quae compossibilis est cum libertate actus, haec determinatio petenda est ex ipsa libera electione voluntatis. Gratia est infallibiliter efficax, quia libera electio consensu infallibiliter futura est. *Unde autem haec infallibilitas? Ex scientia Dei, quae vocatur media.* Deus enim, antequam decrevit hanc gratiam dare, ab aeterno scivit, quid homo acturus esset, si hanc gratiam acciperet. Dein ex pura misericordia vel caritate statuit huic homini dare hanc gratiam, et absolute praevidit hominem cum hac gratia consensurum esse. Infallibilis autem est praescientia divina. Ergo antequam homo salutariter agit, infallibiliter certum est liberum consensum secuturum esse. Adest igitur et libertas et determinatio ad unum consequens praevisionem liberi consensus. Potuit etiam Deus dare gratiam, qua homo praevisus esset libere non usurus. Haec gratia mansisset pure sufficiens, quia homo poterat quidem uti, sed praescitus erat non usurus. Neque igitur gratia sufficiens et gratia efficax ita distinguuntur, ut in gratia efficaci per se considerata sit aliqua vis determinandi ad unum,

quae non sit in ulla gratia sufficienti; sed ita distinguuntur, ut gratia efficax ea sit, quae ab omni aeternitate praescita est habitura efficaciam operis, gratia vero sufficiens ea, quae praescita est non habitura efficaciam operis.

Itaque in hoc systemate tota supernaturalitas, tota vis movendi seu efficacia virtutis est a gratia. Ideo solum potest homo supernaturaliter agere et agit, quia habet gratiam, quae dat ei vires physicas et morales. Quod ipse de suo addit, nihil est nisi libera electio seu liber consensus. Gratia igitur vere movet voluntatem, moraliter et physice movet, etiam praemovet, quia motio gratiae excitantis tempore vel saltem ratione praecedit liberum consensum. Hoc sensu admittitur in gratia actuali praemotio physica; at si gratia consideratur in actu primo, est motio declinabilis et resistibilis, non physice determinans ad unum, cum haec determinatio sit opus ipsius voluntatis gratia adiutae.

Congruitas gratiae principaliter in eo consistit, quod homo eam gratiam accipit, quacum praevisus est tunc cooperaturus; et ex sola hac congruitate, quae supponit scientiam mediam, gratia est infallibiliter efficax. Altera congruitas pertinet ad actum primum, et in eo consistit, quod homini datur talis gratia, qualis congruit dispositioni et inclinationi eius, ut facile hoc modo duci se sinat ad salutariter agendum, cum alii gratiae vel in aliis condicionibus datae non tam facile consensurus sit. Sed quamdiu gratia cum omni congruitate sua consideratur in actu primo tantum, ex ea actus neque infallibiliter procedit neque infallibiliter cognosci potest, quia homo manet liber ad sequendam aut non sequendam vocationem congruam. Sed quamprimum includitur futurus consensus praevisus, infallibilis est efficacia, cum consensus non possit simul esse futurus et non futurus.

Id de quo primum et principaliter agitur, est ipsa libera electio, quam homo facit, non aliquid hanc electionem sequens. In libera electione tria distingui possunt, non tres diversae res sed tres diversae rationes vel relationes unius eiusdemque rei: entitas naturalis vel supernaturalis, vitalitas, libertas. Tota entitas naturalis et supernaturalis est a Deo ut causa efficiente, vitalitas autem et libertas actus sunt ab homine immanenter agente et seipsum determinante ad unum. Gratia confert homini, ut possit se supernaturaliter determinare seu supernaturalem actum eligere, sed actuale exercitium electionis seu liber usus gratiae est a voluntate, adiuta gratia. Et quia Deus hanc liberam electionem praevidit, non minus repugnat actum non esse libere futurum, quam repugnat hominem simul agere et non agere. Sic igitur conciliantur libertas et infallibilis efficacia gratiae.

296. **Crisis.** Difficultates, quae huic systemati opponuntur, sunt praecipue hae:

a) *Non apparet, quomodo in hoc systemate Deus recte dicatur operari velle et perficere, et quomodo non potius homo seipsum dis-*

cernat, quam a Deo discernatur. Respondent molinistae: Deus operatur in nobis velle et perficere, non quatenus necessitat ad volendum, sed quatenus nostram libertatem gratia sua iuvat, ut ipsi libere velimus, ergo cum exclusione omnis necessitatis antecedentis. Quidquid homo salutariter agit, a Deo excitatus et adiutus agit, et sine gratia nihil fit neque fieri potest; ergo recte dicitur Deus operari velle et perficere, non ut causa unica, sed ut causa prima concurrens cum causa secunda, et ut causa principalis supernaturalitatis actuum. In omni sententia homo libere consentiens se discernit ab iis, qui libere dissentiunt; sed ut se libere discernat, hoc habet a gratia excitante et adiuvante; ergo hoc sensu non se discernit, quia nihil habet, quod non a Deo acceperit.

b) *Non explicatur praedilectio unius prae alio,* cum ambo accipiant gratiam intrinsecus solum sufficientem ad bene agendum, qua alter utitur, alter non utitur. Hoc negant molinistae; nam Deus magis diligit hominem, cui dat gratiam, quacum praevidetur homo cooperaturus, quam hominem, cui dat gratiam, a qua homo praevidetur dissensurus. Neque si agitur de prima gratia quidquam homo conferre potest, ut potius accipiat gratiam efficacem quam mere sufficientem, sed totum ex electione et dilectione Dei pendet; neque iustus stricte mereri potest gratiam efficacem prae pure sufficiente.

c) *Secundum molinistas Deus exspectare et explorare debet, quid homo acturus sit,* antequam potest distribuere gratias eo modo, quo vult; quod videtur Deo indignum. Respondetur: Deo nihil exspectandum vel explorandum est, sed in signo priore ad decretum creandi iam scit omnia possibilia et omnia condicionate futura, prout obiective vera sunt. Ergo nisi exspectatio et exploratio prorsus improprie intelleguntur de ordine rerum scitarum et decernendarum, illa obiectio est in se absurda. Si vero solum significatur decreta absoluta non fieri nisi ratione posterius post scientiam mediam, hoc est verum, sed non est Deo indignum.

d) *Hoc systema nititur supposito falso vel saltem incerto scientiae mediae.* Respondetur: De scientia media licet quidem cuivis censere, quod sibi videtur; sed quia scientia media solidis argumentis probatur, ea uti ad conciliandam libertatem cum efficacia gratiae est rationabile, praesertim si alia solutio non offertur, nisi illa inintellegibilis praedeterminatio physica ad actum liberum.

IV. Systema sorbonicorum.

297. Hoc systema, ab *Ysamberto, Tournely* aliisque doctoribus sorbonicis excultum et a *S. Alphonso de Liguori* receptum, non est proprie novum systema sed coniunctio neothomismi et molinismi. Distinguunt hi doctores opera salutaria difficiliora et faciliora. Ad faciliora imprimis pertinet oratio. Deus igitur dat homini gratiam ad orandum, quae non est per se efficax. Si praevidit hominem ea bene usurum

esse, decrevit dare gratiam intrinsecus efficacem, i. e. vel moraliter vel physice praedeterminantem ad alia opera difficiliora.

298. ***Crisis.*** Hoc systema premitur difficultatibus aliorum systematum. Nam a) actus salutares ex praedeterminatione procedentes non sunt liberi, quia omnis antecedens praedeterminatio tollit libertatem; b) Deus praescit futurum usum gratiae sufficientis aut per scientiam mediam aut sine scientia media. Si per scientiam mediam, solvendae erunt difficultates, quae contra eam obiciuntur. Et admissa scientia media videtur superflua gratia per se efficax, quia sine ea omnia explicantur. Si vero non admittitur scientia media, Deus non potest praevidere effectum gratiae sufficientis. Ob has et alias rationes hoc systema paucos tantum habet defensores inter theologos.

Ex his variis explicationibus potest sibi quisque eam eligere, quae ei magis arridet, dummodo firmiter teneat per gratiam efficacem non auferri libertatem humanam. Potest etiam quis sola hac fidei doctrina contentus, renuntiare ulteriori explicationi et totum negotium conciliandi libertatem humanam cum efficacia gratiae relinquere providentiae divinae, nisi censet theologi esse nosse varios conatus factos ad explicandam hanc conciliationem, et posse dare responsum interroganti.

PARS II.
DE GRATIA HABITUALI.

Cf. *S. Thomas* 1, 2, q. 110 et 113; — De veritate q. 27; *Suarez,* De gratia l. 6 sqq; *Bellarminus,* De iustificatione impii; *Mazzella,* De gratia n. 874 sqq; *Schiffini,* De gratia n. 161 sqq; *Paulus de Villada,* De effectibus formalibus gratiae habitualis, Vallisoleti 1899; *B. Terrien,* La grâce et la gloire, Paris 1897; *J. Souben,* Nouvelle théologie dogmatique VI 99 sqq; *L. Labauche,* Leçons de théologie dogmatique II[3], 247 sqq; *J. Scheeben,* Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade[8], Freiburg 1908; *Pohle,* Lehrbuch der Dogmatik II[5], 535 sqq.

Prop. XXXVI. In iustificatione animae humanae infunditur principium permanens vitae supernaturalis, gratia sanctificans, qua homo purgatur a peccatis, interne renovatur, aliquo modo particeps fit naturae divinae, et filius Dei adoptivus constituitur.

299. ***Stat. quaest.*** a) In ordine naturali Deus non solum auxilio suo creaturas movet ad agendum, sed iis etiam dat quasdam permanentes formas ut interna principia actionum. Similiter in ordine supernaturali Deus non solum movet gratia actuali ad eliciendos actus salutares, sed indit quasdam formas permanentes supernaturales, quae sunt interna principia actionum supernaturalium. In ordine naturali radicale et remotum principium operationis est natura, principia vero proxima operationum sunt facultates, ut in homine intellectus et vo-

luntas. In ordine supernaturali participatio naturae superioris fit per gratiam sanctificantem seu habitualem, principia proxima operationum supernaturalium sunt virtutes infusae. De virtutibus postea dicemus, hic de gratia sanctificante. Quae vocatur gratia sanctificans, quia ea homo intrinsecus sanctus seu iustus fit.

b) *Verbum iustificandi in Scriptura diversimode dicitur:* a) de iustificatione forensi, qua aliquis iustus pronuntiatur seu declaratur, ut Is 5, 23: «Qui iustificatis impium pro muneribus»; b) de iustificatione legali, qua quis est levitice iustus seu aptus ad participationem caerimoniarum sacrarum, quam iustificationem apostolus appellat «emundationem carnis» (Hebr 9, 13); c) de iustificatione interna, qua Deus hominem intrinsecus sanctificat (Rom 5, 19), de qua re ponitur thesis nostra; d) de augmento internae iustificationis (Apc 22, 11).

Haeretici saeculi XVI, insistentes primae significationi, reiciunt internam renovationem hominis per gratiam. Secundum eos enim homo per peccatum originale ita corruptus est, ut necessario maneat semper intrinsecus peccator, neque aliter iustificetur nisi per externam et forensem imputationem meritorum Christi. Si peccator firmiter credit seu confidit sibi imputari merita Christi, Deus eum propter hanc fidem fiducialem iudicialiter absolvit a peccatis et aeternis peccatorum suppliciis, intus tamen homo manet peccator, qui fuit (cf. *Bellarm.,* De iustific. l. 2, c. 1; *Moehler,* Symbolik § 14).

Contra hos errores definita est doctrina catholica a *concilio tridentino* sess. 5 et 6. Videlicet definitum est hominem intrinsecus vere iustificari per infusionem alicuius doni supernaturalis, animae inhaerentis. Cetera vero, quae de natura, proprietatibus, appellationibus huius doni quaeruntur vel statuuntur, non sunt definita, sed sunt obiectum liberae inquisitionis. Videamus, quid ex singulis fontibus theologicis de hac doctrina erui possit.

300. ***Arg. 1.*** **Ex S. Scriptura.**

De iustificatione peccatoris S. Scriptura docet haec:

a) *Iustificatio est spiritualis regeneratio.* «Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei.... Quod natum est ex Spiritu, spiritus est» (Io 3, 5 sq). «Omnis, qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet; et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est» (1 Io 3, 9; cf. 4, 7). Haec spiritualis nativitas est quasi nova creatio. «In Christo enim Iesu neque circumcisio aliquid valet neque praeputium, sed nova creatura» (Gal 6, 15). «Si qua ergo in Christo nova creatura, vetera transierunt; ecce facta sunt omnia nova» (2 Cor 5, 17).

b) *In hac regeneratione peccata perfecte delentur.* «Convertimini, ut deleantur peccata vestra» (Act 3, 19). Enumeratis variis peccatis apostolus pergit: «Et haec quidam fuistis, sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed iustificati estis in nomine Domini nostri Iesu Christi

et in Spiritu Dei nostri» (1 Cor 6, 11). «Christus dilexit ecclesiam, et seipsum tradidit pro ea, ut illam sanctificaret, mundans lavacro aquae in verbo vitae, ut exhiberet ipse sibi gloriosam ecclesiam, non habentem maculam aut rugam aut aliquid huiusmodi, sed ut sit sancta et immaculata» (Eph 5, 25 sqq). In iustificatione exhauriuntur peccata (Hebr 9, 28). «Nihil ergo damnationis est iis, qui sunt in Christo Iesu» (Rom 8, 1).

c) *Sunt igitur iusti intrinsecus perfecte renovati.* «Eramus enim aliquando et nos insipientes. . . . Cum autem benignitas et humanitas apparuit salvatoris nostri Dei, . . . salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti, quem effudit in nos abunde per Iesum Christum salvatorem nostrum, ut iustificati gratia ipsius, heredes simus secundum spem vitae aeternae» (Tit 3, 3 sqq). «Eratis enim aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino» (Eph 5, 8). «Quicumque enim Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei. Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba, Pater. Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei. Si autem filii, et heredes, heredes quidem Dei, coheredes autem Christi» (Rom 8, 14 sqq). «Templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis» (1 Cor 3, 16; cf. 6, 19; 2 Cor 6, 16). «Videte, qualem caritatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus. . . . Nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit, quid erimus. Scimus, quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum, sicuti est» (1 Io 3, 1 sq). «Maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae» (2 Petr 1, 4).

Ex his dictis colligitur in iustificatione vere deleri peccata, internam sanctitatem restitui, hominem permanenter fieri sanctum, filium Dei adoptivum, heredem regni caelestis, consortem divinae naturae, et haec fieri per dona a Deo animae infusa, quibuscum simul datur Spiritus Sanctus. «Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis» (Rom 5, 5).

301. *Arg. 2.* **Ex SS. Patribus.**

a) SS. Patres docent *in iustificatione deleri peccata. S. Iustinus M.:* «Si paenitentiam agant, licet omnibus, quicumque voluerint, misericordiam a Deo consequi, eosque beatos praedicat Scriptura his verbis: Beatus, cui non imputavit Dominus peccatum. Id autem hanc vim habet, ut peccatorum paenitentiam agendo peccatorum a Deo remissionem accipiat, nequaquam autem, quemadmodum vosmetipsos decipitis et alii quidam vobis similes, qui dicunt, etiam si peccatores sint, Deum tamen, modo illum cognoscant, non imputaturum illis peccatum» (Dial. cum Tryph. n. 141). *S. Augustinus:* «Dicimus baptisma omnium dare indulgentiam peccatorum et auferre crimina, non radere» (Contra duas ep. pelag. l. 1, c. 13). *S. Gregorius M.:*

«Qui dicit peccata in baptismate non funditus dimitti, dicat in mari rubro aegyptios non veraciter mortuos» (Epist. l. 11, ep. 45).

b) *In iustificatione renovatur in nobis gratia, quam Adami peccato perdideramus. S. Basilius:* «Revertamur ad gratiam initio nobis concessam, ex qua excidimus per peccatum, ... ita vitae divinae similitudinem adepti et perpetuo in aeterna illa beatitudine mansuri» (Sermo ascetic. n. 1). *S. Augustinus:* «Renovamur igitur spiritu mentis nostrae [Eph 4, 23] secundum imaginem eius, qui creavit nos, quam peccando Adam perdidit» (De Gen. ad litt. l. 6, c. 24, n. 35). *S. Ambrosius:* «Pictus ergo es, homo, et pictus a Deo tuo. Bonum habes artificem atque pictorem; noli bonam delere picturam, non fuco sed veritate fulgentem, non cera expressam sed gratia» (In Hexaem. l. 6, c. 8, n. 46).

c) *In iustificatione infunditur animae donum permanens, quo homo intime cum Deo coniungitur et ei similis fit. S. Basilius:* «Qui non iam vivit secundum carnem, sed Spiritu Dei agitur ac filius Dei nominatur, et conformis imagini Filii Dei factus est, spiritualis dicitur.... Sicut cernendi vis est in oculo sano, sic operatio Spiritus Sancti est in anima purgata.... Et quemadmodum ars est in eo, qui illam adeptus est, ita gratia Spiritus semper quidem praesens, at non semper operans. Nam et ars potentia est in artifice, actu vero, cum secundum eam operatur. Sic et Spiritus semper quidem adest dignis, sed operatur, prout opus est» (De Spir. Sto c. 26, n. 61). *S. Cyrillus Alex.:* «Formatur in nobis Christus Sancto Spiritu nobis divinam quandam formam inserente per sanctificationem et iustitiam. Sic enim in animis nostris elucet character Dei ac Patris reformante nos Spiritu Sancto per sanctificationem in ipsum» (In Is. l. 4, orat. 2).

Saepe SS. Patres de hac re loquuntur, quando exponunt effectus baptismi. Ita apud *S. Augustinum* (Contra Iulian. l. 1, c. 6, n. 21) citantur verba *S. Ioannis Chrysost.* ex homilia ad neophytos: «Hac de causa infantes baptizamus, . . . ut iis addatur sanctitas, iustitia, adoptio, hereditas, fraternitas Christi, ut eius membra sint.» Alio loco Chrysostomus ait: In baptismo «ipsam animam tangit gratia, et illinc peccatum evellit radicitus. . . . Animam eius, qui baptizatus est, [videre licet] solis radiis puriorem. . . . Fruitur enim Spiritu, qui eam omni ex parte inflammat et auget sanctitatem» (In 1 Cor. hom. 40, n. 2). *S. Cyrillus Hieros.* dicit non esse mirandum, si ad ingressum Spiritus Sancti anima plane alia fiat: «Si ignis, ferri crassitudinem intus permeans, totum in eo efficit ignem, quodque metallum frigidum erat, fervidum efficitur, et quod nigrum et obscurum, collucens evadit, quid admiraris, si Spiritus Sanctus animae interiora ingreditur» et similes effectus producit? (Catech. 17, n. 14.) *S. Augustinus* inculcat non in sola imitatione Christi hanc transformationem animae consistere: «Praeter hanc imitationem gratia eius illuminationem iustificationemque nostram etiam intrinsecus operatur. . . . Hac enim gratia baptizatos quoque

parvulos suo inserit corpori, qui certe imitari aliquem nondum valent. Sicut ergo ille, in quo omnes vivificantur, praeter quod se ad iustitiam exemplum imitantibus praebuit, dat etiam sui spiritus occultissimam fidelibus gratiam, quam latenter infundit et parvulis» (De pecc. merit. et remiss. l. 1, c. 9, n. 10). Alia apud *Kleutgen* (Theologie der Vorzeit II², n. 65 sqq) et apud *Schiffini* (De grat. n. 170).

302. ***Arg. 3.*** **Ex definitionibus ecclesiae.**

Concilium milevitanum can. 2 docet baptismo peccata remitti et homines regenerari (*Denz.* n. 102). *Concilium viennense* de disputatione theologorum, utrum non solis adultis sed etiam parvulis in baptismo gratia et virtutes infundantur, elegit ut probabiliorem et dictis doctorum magis conformem eam opinionem, secundum quam etiam parvulis infunduntur gratia et virtutes secundum habitum, etsi non pro eo tempore quoad usum (*Denz.* n. 483). *Concilium tridentinum* haec definivit sess. 5, can. 5: «Si quis per Domini nostri Iesu Christi gratiam, quae in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat, aut etiam asserit non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet, sed illud dicit tantum radi aut non imputari, A. S. In renatis enim nihil odit Deus, quia nihil est damnationis iis, qui vere consepulti sunt cum Christo per baptisma in mortem, qui non secundum carnem ambulant, sed . . . innocentes, immaculati, puri, innoxii ac Deo dilecti effecti sunt, heredes quidem Dei, coheredes autem Christi, ita ut nihil prorsus eos ab ingressu caeli remoretur»; sess. 6, c. 7: Iustificationis «unica formalis causa est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit, qua videlicet ab eo donati, renovamur spiritu mentis nostrae, et non modo reputamur, sed vere iusti nominamur et sumus, iustitiam in nobis recipientes unusquisque suam secundum mensuram»; can. 11: «S. q. d. homines iustificari vel sola imputatione iustitiae Christi vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate, quae in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur atque illis inhaereat, aut etiam gratiam, qua iustificamur, esse tantum favorem Dei, A. S.» (*Denz.* n. 792 799 821).

Pius V damnavit hanc propositionem Baii: 42: «Iustitia, qua iustificatur per fidem impius, consistit formaliter in oboedientia mandatorum,... non autem in gratia aliqua animae infusa, qua adoptatur homo in filium Dei et secundum interiorem hominem renovatur ac divinae naturae consors efficitur, ut sic per Spiritum Sanctum renovatus, deinceps bene vivere et Dei mandatis oboedire possit» (*Denz.* n. 1042).

Ergo in iustificatione peccata vere delentur, et homo intrinsecus renovatur per donum aliquod supernaturale, animae eius inhaerens, quo constituitur iustus, filius Dei adoptivus, heres vitae aeternae; vel ut *Catechismus romanus* loquitur: «Est autem gratia, quemadmodum tridentina synodus ab omnibus credendum poena anathematis proposita decrevit, non solum per quam peccatorum fit remissio, sed divina

qualitas in anima inhaerens ac veluti splendor quidam et lux, quae animarum nostrarum maculas omnes delet, ipsasque animas pulchriores et splendidiores reddit» (Pars 2, c. 2, n. 49).

303. *Obi. I.* S. Scriptura ait: «Beati, quorum remissae sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata. Beatus vir, cui non imputavit Dominus peccatum. . . . Dicimus enim, quia reputata est Abrahae fides ad iustitiam» (Rom 4, 7 sqq). Christus est nobis «iustitia et sanctificatio» (1 Cor 1, 30). «Nunc autem sine lege iustitia Dei manifestata est . . . per fidem Iesu Christi» (Rom 3, 21 sq), «ut nos efficeremur iustitia Dei in ipso» (2 Cor 5, 21). «Ignorantes enim iustitiam Dei et suam quaerentes statuere, iustitiae Dei non sunt subiecti. Finis enim legis Christus ad iustitiam omni credenti» (Rom 10, 3 sq). Atqui his dictis ostenditur neque peccata vere deleri neque iustitiam propriam nobis inhaerere, sed iustitiam Christi tantum per fidem nobis imputari. Ergo falsa est thesis.

Resp. *Conc. mai. Neg. min. et conseq.* Nam dicta Scripturae non ita explicari debent, ut aliis dictis Scripturae contradicant, sed ita, ut omnia amice concilientur. Itaque cum Scriptura clare doceat in iustificatione peccata vere deleri, patet, quo sensu intellegendum sit, quod aliis locis dicit peccata non imputari vel tegi, quia peccata deleta utique non iam imputantur, et perfectissimo modo teguntur, quatenus reatus eorum coram Deo non iam adest. Similiter iustitia Christi est nostra iustitia, quatenus ob satisfactionem et meritum Christi nobis peccata remittuntur, et interna sanctitas restituitur. Admissa interna renovatione omnia dicta Scripturae facile explicantur; admissa autem sola forensi iustificatione multa dicta Scripturae vera non manent. Immo iudicio pure forensi aliquem declarare iustum, qui revera iustus non est, repugnat Dei veracitati et sanctitati.

Non iustitia nobis imputatur, sed fides imputatur ad iustitiam; i. e. non iustificamur propter opera meritoria, quae fidem praecedunt, sed gratis iustificamur, dummodo debito modo in Deum credamus. Hanc explicationem ipse apostolus dat (Rom 4, 3 sqq). Vocatur autem iustitia nobis inhaerens «iustitia Dei», quia est iustitia, qua Deus nos gratuito iustificat, sicut ait *S. Augustinus:* «Iustitia Dei, inquit, manifestata est. Non dixit: Iustitia hominis vel iustitia propriae voluntatis, sed: Iustitia Dei, non qua Deus iustus est, sed qua induit hominem, cum iustificat impium. . . . Nam hinc sequitur et adiungit, dicens: Iustitia autem Dei per fidem Iesu Christi, hoc est, per fidem, qua creditur in Christum. Sicut autem ista fides Christi dicta est, non qua credit Christus, sic et illa iustitia Dei, non qua iustus est Deus. Utrumque enim nostrum est; sed ideo Dei et Christi dicitur, quod eius nobis largitate donatur» (De spir. et litt. c. 9, n. 15). Cf. *Denz.* n. 809.

304. *Obi. II.* Sicut isto loco S. Augustinus, ita etiam Scriptura (Eph 4, 24) comparat iustitiam cum indumento, quo induitur homo. Atqui indumentum est externum quid, neque intrinsecus mutat hominem. Ergo etiam iustitia est aliquid externum, quo homo intus non mutatur.

Resp. *Dist. mai.:* Comparatur iustitia nostra cum indumento, ut significetur eam non ex natura procedere, sed a Deo dari, *conc. mai.;* ut significetur eam esse externam tantum imputationem, *neg. mai.,* quia hoc alienum

est a contextu tum apud apostolum tum apud S. Augustinum. *Dist. min.:* Indumentum corporeum est aliquid externum, *conc. min.;* indumentum spirituale gratiae et virtutum est aliquid externum, *neg. min.* Et *neg. conseq.* *Concilium tridentinum* eo ipso loco, quo docet gratiam animae inhaerentem (sess. 6, c. 7), eam vocat stolam candidam et immaculatam (*Denz.* n. 800). Ergo haec duo inter se non discordant.

305. *Obi. III.* *Concilium tridentinum* sess. 5, can. 3 docet peccatum originale inesse unicuique proprium (*Denz.* n. 790). Atqui hinc non recte concluditur peccatum originale esse formam permanentem in anima. Ergo a pari ex eo, quod concilium docet iustitiam inhaerere animae, non recte concluditur eam esse formam permanentem in anima.

Resp. *Nego paritatem.* Peccatum originale est in anima per modum privationis; gratia autem est in anima per modum alicuius positivi effectus, quem Deus producit. Ubicumque Deus aliquid efficit, aut est actus transiens aut est forma permanens. Cum vero status iustitiae non consistat in aliquo actu transeunte, consistit in forma permanente. Ceterum quia peccatum originale concipi nequit nisi ut privatio alicuius formae supernaturalis (cf. tom. II, n. 341 sq), consequenter iustitia, cuius privatio est peccatum originale, est perfectio aliqua positiva, homini permanenter debita. Unde ex ipsa doctrina de peccato originali confirmatur doctrina de gratia habituali.

306. *Obi. IV.* Iustitia est res ordinis moralis. Atqui forma aliqua physica non est res moralis. Ergo iustitia non consistit in forma physica sed in mutua caritate Dei et hominis.

Resp. *Dist. mai.:* Iustitia est res moralis, quae habet fundamentum physicum, *conc. mai.;* quae non habet fundamentum physicum, *neg. mai.* *Dist. min.:* Forma physica non est res moralis praecise sub ratione entis physici, *conc. min.;* quatenus est fundamentum relationis moralis, *neg. min.* Et *neg. conseq.*

Nullum ens morale exsistit neque exsistere potest, quod non habeat fundamentum physicum, sive hoc fundamentum est actus physicus sive res permanens physica. Solus ille, qui docet iustitiam habitualem nihil esse in homine sed externum tantum favorem Dei erga homines, quo Deus semper paratus sit ad dandum homini gratias actuales, potest negare gratiam esse ens aliquod physicum in homine. Fuerunt quidam theologi catholici, qui ita opinabantur, ut *Stattler* et *Hermes* (cf. *Kleutgen,* Theologie der Vorzeit II[2], n. 181 sqq), sed vix opus est exponere, quantopere haec opinio recedat a doctrina concilii tridentini et accedat ad damnatam Baii sententiam (supra n. 302).

Illi theologi protestantes, qui sunt asseclae scholae ritschlianae, hoc solent quam maxime detestari, quod ecclesia catholica doceat gratiam physicam *(eine dingliche Gnade)*; ex hac enim re dicunt fluere conceptum magicae operationis sacramentorum, potestatis sacerdotalis, corruptionem ordinis moralis, multa alia mala, quibus ecclesia catholica sit insanabiliter aegrota. Sed qui ita arguunt, sunt rationalistae, qui negant Trinitatem, incarnationem, totum ordinem supernaturalem, plerique etiam Deum personalem. Idcirco illis nullum ius competit decernendi, quid in ordine supernaturali statuendum sit vel non sit, neque ullius utilitatis est cum iis de hac re disputare, quia

desunt communia principia. Indignum autem plane est theologo catholico ad eorum favorem captandum aliquid detrahere velle physicae realitati gratiae supernaturalis.

Dei caritas non est inefficax, sicut saepe est amor hominum, sed si vult sibi hominem gratum reddere, eum intus ita exornat, ut dignus sit, qui Deo placeat. «Ipsius enim sumus factura, creati in Christo Iesu» (Eph 2, 10).

Schol. Disputationes scholasticae de gratia habituali.

307. a) Omnes quidem scholastici docent *gratiam sanctificantem esse rem permanentem*. Neque tamen convenit inter eos, quam censuram mereatur opinio opposita. Quidam, ut *Suarez* et *Bellarminus*, censent eam esse haereticam; alii autem, ut *Dom. Soto* et *Medina*, censent eam esse ingentem temeritatem vel haeresi proximam, non tamen formalem haeresim (cf. *Kleutgen*, Theologie der Vorzeit II², n. 190).

Petrus Lombardus (Sent. l. 1, dist. 17, § 18) putabat caritatem, qua iustificemur, esse ipsum Spiritum Sanctum. Attamen Spiritus Sanctus est quidem (per appropriationem) causa efficiens iustificationis, neque vero potest esse sensu proprio causa formalis iustificationis, idque eo minus, quod iustificatio est augmenti capax, non vero Spiritus Sanctus. Quare theologi omnes praeeunte *S. Thoma* (2, 2, q. 23, a. 2) reiecerunt Lombardi doctrinam.

b) Cum illa res permanens neque sit substantia sed accidens, neque continua motio spiritualis, sed aliquid, quod est etiam in infantibus et in adultis tum quoque, cum non operantur, theologi concludunt gratiam esse aliquam *qualitatem supernaturaliter infusam*. Hoc etiam diserte docet *Catechismus romanus* (supra n. 302). Et quia inter varias species qualitatis nulla est, ad quam aptius refertur haec infusa qualitas quam habitus, plerique dicunt gratiam esse *habitum*, non immediate operativum sed proxime *entitativum*. Quia vero de habitibus sunt variae quaestiones philosophicae, quibus se interponere non solet auctoritas ecclesiastica, concilium tridentinum abstinuit ab usu huius termini. «Postulantibus quibusdam, ut expressius declararetur fieri iustitiam per habitum infusum, delecti patres ad id responderunt id satis explicari per vocem ‚*inhaeret*', quae stabilitatem significat, et habitibus congruit, non actibus» (*Pallavicinus*, Hist. conc. trid. l. 8, c. 14, n. 3). Ista appellatio «*gratia habitualis*» in communem usum transiit, non tamen pertinet ad definitionem ecclesiasticam (cf. *S. Thomas*, De verit. q. 27, a. 2 ad 7). Habitus quidem secundum communem acceptionem est principium proxime operativum, quod non valet de gratia sanctificante; quia tamen gratia etiam suo modo cooperatur ad meritum, sub hoc quoque respectu recte vocatur gratia habitualis (cf. *S. Thomas* 1, 2, q. 111, a. 2; *Suarez*, De grat. l. 6, c. 13, n. 14). Educitur hic habitus per supernaturalem influxum Dei de potentia oboedientiali animae.

c) Disputant theologi, *utrum gratia sit habitus distinctus a virtute infusa caritatis necne.* Negant realem distinctionem *Scotus* (2, dist. 27) et scotistae, item *Bellarminus* (De grat. et lib. arbitr. l. 1, c. 6) et alii. Ratio eorum haec est: In Scriptura et apud Patres iustificatio adscribitur caritati. Atqui gratia est, qua fit iustificatio. Ergo gratia est idem ac caritas. «Qui diliget me, diligetur a Patre meo» (Io 14, 21; cf. Lc 7, 47; 1 Io 4, 7). *S. Augustinus* de caritate ait: «Nullum est isto Dei dono excellentius; solum est, quod dividit inter filios regni aeterni et filios perditionis aeternae» (De Trin. l. 15, c. 18). Secundum *concilium tridentinum* sess. 6, c. 7 iustificatio fit, «dum caritas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur, atque ipsis inhaeret» (*Denz.* n. 800; cf. 821). Gratia est vita animae et vinculum unionis cum Deo. Hoc ipsum autem valet de caritate (1 Io 3, 14; 4, 16). Ergo gratia et caritas non differunt realiter. Praeterea si differrent, posset manere gratia sine caritate, quod est impossibile.

Nihilominus sententia statuens realem distinctionem inter gratiam et caritatem est multo communior inter theologos. Eam docent *S. Thomas* (1, 2, q. 110, a. 3 et 4), thomistae, *Suarez* (De grat. l. 6, c. 12), alii plerique. Argumentantur ex Scriptura, in qua videntur gratia et caritas considerari ut duo distincta dona. «Gratia Domini nostri Iesu Christi et caritas Dei . . . sit cum omnibus» (2 Cor 13, 13; cf. 1 Tim 1, 14; Eph 6, 23 sq). Secundum verba Pauli: «Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis» (Rom 5, 5), colligitur prius ratione dari Spiritum Sanctum, dein ab eo effici caritatem in cordibus. Atqui Spiritus Sanctus datur secundum aliquod donum creatum, quod non potest esse nisi gratia (*S. Thomas,* De verit. q. 27, a. 2). *Concilium viennense* distinguit «informantem gratiam et virtutes» (*Denz.* n. 483); item *concilium tridentinum* sess. 6, c. 7 «gratiam et dona» et can. 11 «gratiam et caritatem» (*Denz.* n. 799 sq 821).

Neutra sententia est certa, utraque probabilis. Neutra certa est, quia argumenta primae sententiae ostendunt solum inseparabilem nexum inter gratiam et caritatem, quem nemo negat; argumenta secundae sententiae non postulant nisi distinctionem rationis, quam omnes concedunt. Utraque sententia probabilis est, quia utraque a magnis theologis defenditur argumentis probabilibus, et quia utraque ab ecclesia toleratur. Sententia, quae statuit realem distinctionem, praeferenda videtur, quia pro ea stat maior auctoritas theologorum, et quia naturae rei videtur conformior. Nam caritas est habitus infusus voluntatis et principium operativum. Prius autem sananda et elevanda est natura per principium sibi inhaerens quam facultates naturae; et prius debet homo esse in ordine supernaturali quam operari supernaturaliter, sicut in ordine naturali prius est natura quam facultates intellegendi et volendi.

d) *Quaeritur, quomodo gratia deleat peccatum.* Prius quidem ratione Deus cessat irasci peccatori paenitenti, tum infundit gratiam.

Hoc sensu remissio peccati, ut est condonatio ex parte Dei, praecedit infusionem gratiae. Sed si consideratur id, quod in homine fit, non aliter in hoc ordine tollitur ex anima macula peccati nisi infusione gratiae. Sine gratia esse idem est atque esse peccatorem, quia per gratiam homo recte ordinatur ad finem ultimum; carere autem recta ordinatione ad finem ultimum est esse in statu peccati mortalis. Ergo certum est per gratiam remitti peccatum (*Denz.* n. 792). De hac re convenit inter theologos; sed disputant, utrum oppositio inter gratiam et peccatum mortale sit moralis, an physica, an metaphysica.

Scotistae ut *Mastrius* (De iustific. q. 1, n. 4; q. 2, n. 38) docent *gratiam non ex natura sua delere peccatum, sed ex ordinatione divina,* qua Deus decreverit delere peccatum, ubi hanc formam infundat. Ratio eorum est, quia nulla forma physica potest necessitare Deum ad amandum hominem, sed Deus libera sua ordinatione facit amicum suum, quem vult. Idem docent nominales, ut *Ocham* et *Biel.*

Ceteri theologi omnes docent *gratiam ipsam esse causam formalem iustificationis sine ulteriore ordinatione Dei.* Ita e. g. *S. Thomas* (1, 2, q. 111, a. 2; q. 113, a. 2) et *Suarez* (De grat. l. 7, c. 12, n. 8). Haec sententia magis congruit cum verbis *concilii tridentini,* sess. 6, c. 5 et 7, docentis gratiam esse unicam causam formalem, qua peccatum deleatur et homo iustificetur. Hoc quidem scotistae non negant, sed explicant ita, ut gratia non per communicationem essentiae suae iustificet sed per externam Dei acceptationem. Attamen sic pervertitur conceptus causae formalis. Neque ullius momenti est, quod dicunt Deum a creatura non necessitari; nam si Deus libere producit in anima qualitatem formaliter iustificativam et cum ea ad effectum concurrit, non necessitatur a creatura, sed secundum sapientiam suam non potest velle talem qualitatem et simul nolle eius formalem effectum.

Alii theologi dicunt *oppositionem inter gratiam et peccatum esse conaturalem quidem, non tamen essentialem,* cum per absolutam potentiam Dei possit physica qualitas gratiae conservari in anima simul cum peccato mortali; hoc autem numquam fieri, quia esset aliquid violentum. Ita *Suarez* (De grat. l. 7, c. 19, n. 19; c. 20, n. 7). Ratio eorum est, quia peccati commissio et remissio posset esse in alio ordine, in quo nulla esset gratia supernaturalis.

Plerique autem theologi hoc non admittunt, sed statuunt *metaphysicam oppositionem inter gratiam et peccatum.* Nam quidquid est de alio ordine providentiae, Deus potest producere qualitatem, quae essentia sua expellit peccatum et hominem reddit Deo gratum. Talis autem qualitas est gratia, quia omnis forma necesse est habeat effectum formalem, qui ab ea separari nequit, fontes vero revelationis constanter hunc effectum tribuunt gratiae, ut transferat hominem e statu peccati in statum iustitiae, neque ullus alius effectus formalis gratiae assignari potest; nam quod dicunt gratia fieri hominem Deo

amabilem, non tamen ideo fieri actu amatum, nihil valet, quia Deus producens qualitatem, qua fit homo Deo amabilis, non potest simul eum actu nolle amare. Itaque praeferenda est sententia, quae statuit metaphysicam repugnantiam inter gratiam et peccatum (cf. *Vazquez*, In 1, 2, disp. 204, c. 2 sqq).

e) Quaerunt theologi, quomodo gratia sit *participatio naturae divinae.* Per se patet hanc participationem, prout est qualitas animae, non posse esse nisi quandam specialem similitudinem divinitatis (*S. Thomas* 3, q. 2, a. 10 ad 1). Iam in ordine naturali homo est prae inferioribus creaturis imago Dei per naturam suam rationalem (cf. tom. II, n. 270). Rationalis autem Dei natura in eo principaliter consistit, quod Deus est cognitio et amor sui ipsius. Ergo si homo elevatur ad habendam immediatam Dei cognitionem et amorem proportionatum, haec est participatio naturae divinae, qua altior cogitari nequit. Atqui per gratiam homo evehitur in eum ordinem, cuius terminus conaturalis est visio beatifica. Ergo per gratiam confertur aptitudo ad vitam divinam, et hoc sensu gratia est participatio naturae divinae. Quia vero omnis arbor bona facit fructus bonos, ex participata natura divina etiam procedent fructus correspondentes vitae honestae et sanctae (2 Petr 1, 4. 1 Io 3, 9), et e converso per vitam sanctam magis magisque in homine perficitur similitudo cum Deo (2 Cor 4, 16). Nihilominus neque in operationibus sanctis neque in principiis operativis formaliter consistit participatio naturae divinae, ut vult *Ripalda* (De ente supern. disp. 132, sect. 9, n. 105), quia natura est ante operationes et ante principia operativa. Ergo bonitas moralis est quidem etiam participatio naturae divinae, non tamen primaria neque maxime radicalis (cf. *Suarez,* De grat. l. 7, c. 1).

f) Tandem quaerunt, *utrum gratia sola sufficiat ad constituendum hominem filium Dei adoptivum,* an praeterea ad hoc requiratur aliud quid. In concilio tridentino multum disputatum est de quaestione, utrum gratia nobis inhaerens sufficeret, ut in iudicio Dei subsisteremus, an praeterea requireretur aliqua imputatio meritorum Christi (cf. Acta conc. trid., ed. *Ehses,* V, Friburgi 1911, 423 sqq; 487 sqq; 546 sq; 612 sqq; 666 sqq), sed definitum est unicam causam formalem iustificationis esse iustitiam inhaerentem; merita autem Christi imputari, quatenus propter ea detur gratia.

Alia quaestio, postea inter theologos agitata, haec est, utrum adoptio supernaturalis ipsi gratiae habituali adscribenda sit, an potius inhabitationi Spiritus Sancti. Sed haec quaestio non est magni momenti; nam alibi (tom. II, n. 217 sqq) iam diximus neque gratiam posse esse sine inhabitatione Spiritus Sancti, neque inhabitationem Spiritus Sancti intellegi posse sine fundamento gratiae creatae. Sed etsi praeter gratiam nihil diversum requiritur, ut homo sit filius Dei adoptivus, est tamen ipsa gratia et ens absolutum et fundamentum relationis ad Spiritum inhabitantem; et haec inhabitatio recte vocatur nobilissimum

elementum et sensu quodam analogo forma externa filiationis adoptivae supernaturalis.

Prop. XXXVII. Ad gratiam iustificantem recipiendam homo adultus debet se cum auxilio gratiae praeparare, non per solam fidem, eamque dogmaticam, sed etiam per actus aliarum virtutum.

308. ***Stat. quaest.*** Secundum doctrinam catholicam potest etiam peccator quaedam opera honesta facere et cum auxilio gratiae actualis etiam actus supernaturaliter bonos elicere (supra n. 222 sq). Haeresiarchae vero saeculi XVI docent hominem in statu naturae lapsae non posse quidquam boni operari; consequenter negant hominem posse se ad iustificationem per ulla bona opera praeparare. Quod ex parte hominum postulant, est sola fides fiducialis, qua firmiter confidunt sibi merita Christi imputari. Haec fides non habet rationem meriti, sed est solum instrumentum, quo arripiunt sibi merita Christi (cf. *Bellarm.*, De iustific. l. 1, c. 4 12; l. 4, 1; *Moehler,* Symbolik § 16).

Contraria doctrina catholica haec est, quod peccator adultus non iustificatur, nisi per fidem, spem, paenitentiam cum ope gratiae actualis ipse se convertat ad Deum; fidem vero fiducialem, qualem protestantes statuunt, ecclesia prorsus reicit.

309. ***Arg. 1.*** **Ex S. Scriptura.**

Secundum S. Scripturam ad obtinendam iustificationem plura requiruntur ex parte hominis:

a) *Requiritur fides dogmatica,* cuius obiectum sunt veritates a Deo revelatae. «Praedicate evangelium omni creaturae. Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur» (Mc 16, 15 sq; cf. Io 3, 17 sq). Tota epistula ad romanos scripta est ad hanc doctrinam inculcandam. «Non enim erubesco evangelium; virtus enim Dei est in salutem omni credenti, iudaeo primum et graeco. Iustitia enim Dei in eo revelatur ex fide in fidem, sicut scriptum est [Hab 2, 4]: Iustus autem ex fide vivit» (Rom 1, 16 sq). «Credenti autem in eum, qui iustificat impium, reputatur fides eius ad iustitiam secundum propositum gratiae Dei» (Rom 4, 5). «Si confitearis in ore tuo Dominum Iesum et in corde tuo credideris, quod Deus illum suscitavit a mortuis, salvus eris» (Rom 10, 9). Haec fides est «argumentum non apparentium. . . . Fide intellegimus aptata esse saecula verbo Dei. . . . Sine fide autem impossibile est placere Deo; credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est et inquirentibus se remunerator sit» (Hebr 11, 1 3 6). «Omnis, qui credit, quoniam Iesus est Christus, ex Deo natus est» (1 Io 5, 1; cf. Io 20, 31). His et aliis testimoniis clare ostenditur fidem dogmaticam esse ad iustificationem necessariam.

b) *Scriptura numquam postulat fidem fiducialem,* qua homo sibi indubitanter persuadeat sibi merita Christi imputari ad iustificationem. Exemplum fidei iustificantis proponitur Abraham. Sed quid credidit Abraham? «Quia patrem multarum gentium posui te» (Rom 4, 17). Quod autem persuasionem propriae iustificationis attinet, apostolus monet: «Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum; qui autem iudicat me, Dominus est» (1 Cor 4, 4). Itaque «cum metu et tremore vestram salutem operamini» (Phil 2, 12). Saepe monet Scriptura hominem non esse certum de iustificatione sua (Prov 20, 9. Eccle 9, 1 sq. Eccli 5, 5).

c) *S. Scriptura docet praeter fidem alia opera requiri ad iustificationem.* «Ex operibus iustificatur homo et non ex fide tantum» (Iac 2, 24). «Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, caritatem autem non habuero, nihil sum» (1 Cor 13, 2). «In Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet neque praeputium sed fides, quae per caritatem operatur» (Gal 5, 6). In iudicio Christus iis, qui fidem habuerunt sed male vixerunt, dicet: «Numquam novi vos, discedite a me, qui operamini iniquitatem» (Mt 7, 23; cf. 25, 41 sqq). Praecipue requiritur paenitentia seu detestatio peccatorum commissorum. «Nisi paenitentiam habueritis, omnes similiter peribitis» (Lc 13, 3). S. Petrus interrogantibus: «Quid faciemus, viri fratres?» respondet: «Paenitentiam agite» (Act 2, 37 sq). Paenitentia saepissime in Vetere et in Novo Testamento indicatur ut via ad iustificationem (Ez 18, 1 sqq. Zach 1, 3. Mt 4, 17; 12, 20 sqq 41. Lc 5, 21. Mc 1, 15. Act 3, 19; 17, 30. 2 Petr 3, 9). His locis significatur iustificationem obtineri non posse sine paenitentia.

310. ***Arg. 2.*** **Ex traditione ecclesiastica.**

Nullus est inter SS. Patres, qui admittat fidem fiducialem protestantium; omnes docent ad iustificationem requiri fidem dogmaticam, at non eam solam. *S. Fulgentius* librum de fide dogmatum catholicorum scripsit, in cuius initio ait: Sine fide «nulla potest prodesse, immo nec esse conversio. Apostolica quippe dicit auctoritas, quia sine fide impossibile est placere Deo. Fides namque est bonorum omnium fundamentum. Fides est humanae salutis initium. Sine hac nemo ad filiorum Dei numerum potest pertinere, quia sine ipsa nec in hoc saeculo quisquam iustificationis consequitur gratiam, nec in futuro vitam possidebit aeternam» (De fide ad Petr. n. 1). Plura audiemus in tractatu de fide. Sed simul monent SS. Patres fidem solam non sufficere. *S. Augustinus:* «Sine caritate quippe fides potest quidem esse, sed non et prodesse» (De Trin. l. 15, c. 18, n. 32). Fides, quae per caritatem operatur, «ipsa est fides, quae fideles separat ab immundis daemonibus; nam et ipsi, sicut dicit apostolus Iacobus, credunt et contremiscunt [Iac 2, 19], sed non bene operantur. Non ergo habent istam fidem, ex qua iustus vivit» (De grat. et lib. arbitr. c. 7, n. 18). Fidem

fiducialem, qualem protestantes poscunt, SS. Patres non admittunt. *S. Hieronymus* in Eccle 9, 1 sq de iustis ait: «Utrum amentur a Deo an non, nunc eos scire non posse, et ambiguos fluctuare.» *S. Gregorius M.* alicui matronae scribit: «Secura de tuis peccatis fieri non debes, nisi cum iam in die vitae tuae ultimo plangere eadem peccata minime valebis» (Epist. l. 7, ep. 25). Sicut hoc testimonio ita multis aliis Patres docent paenitentiam peccatorum esse necessariam ad iustificationem. E. g. *S. Ambrosius:* «Peccatum non tollitur nisi lacrimis et paenitentia. Nec angelus potest nec archangelus. Dominus ipse, qui solus potest dicere: ‚Ego vobiscum sum', si peccaverimus, nisi paenitentiam deferentibus non relaxat» (Ep. 51, n. 11).

Eadem est doctrina theologorum. Audiatur *S. Thomas:* «Iustificatio impii fit Deo movente hominem ad iustitiam . . . Deus autem movet omnia secundum modum uniuscuiusque. . . . Unde et hominem ad iustitiam movet secundum condicionem humanae naturae. Homo autem secundum propriam naturam habet, quod sit liberi arbitrii. Et ideo in eo, qui habet usum liberi arbitrii, non fit motio a Deo ad iustitiam absque motu liberi arbitrii» (1, 2, q. 113, a. 3). «Deus autem movet animam eam convertendo ad se ipsum. . . . Et ideo ad iustificationem requiritur motus mentis, quo convertitur in Deum. Prima autem conversio in Deum fit per fidem. . . . Et ideo motus fidei requiritur ad iustificationem impii. . . . Motus fidei non est perfectus, nisi sit caritate informatus; unde simul in iustificatione impii cum motu fidei est etiam motus caritatis. Movetur autem liberum arbitrium in Deum ad hoc, quod ei se subiciat; unde etiam concurrit actus timoris filialis et actus caritatis» (ibid. a. 4). «Iustificatio impii est quidam motus, quo humana mens movetur a Deo a statu peccati in statum iustitiae. . . . Unde oportet, quod mens humana, dum iustificatur, per motum liberi arbitrii recedat a peccato et accedat ad iustitiam. Recessus autem et accessus in motu liberi arbitrii accipitur secundum detestationem et desiderium. . . . Oportet igitur, quod in iustificatione impii sit motus liberi arbitrii duplex: unus, quo per desiderium tendat in Dei iustitiam, et alius, quo detestetur peccatum» (ibid. a. 5). «Nullus potest scire, utrum habeat gratiam gratum facientem» nisi ex speciali revelatione; «revelat enim Deus hoc aliquando aliquibus ex speciali privilegio.» Coniecturaliter tamen «aliquis cognoscere potest se habere gratiam, in quantum scilicet percipit se delectari in Deo et contemnere res mundanas, et in quantum homo non est conscius sibi alicuius peccati mortalis» (ibid. q. 112, a. 5). Haec est communis doctrina scholasticorum.

311. *Arg. 3.* Ex definitione ecclesiae.

Concilium tridentinum sess. 6, c. 5 «declarat ipsius iustificationis exordium in adultis a Dei per Christum Iesum praeveniente gratia sumendum esse, hoc est, ab eius vocatione, qua nullis eorum exsistentibus meritis vocantur, ut qui per peccata a Deo aversi erant, per eius

excitantem atque adiuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum iustificationem eidem gratiae *libere assentiendo et coöperando*, disponantur»; c. 6: «Disponuntur autem ad ipsam iustitiam, dum excitati divina gratia et adiuti, *fidem* ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt, atque illud imprimis, a Deo iustificari impium per gratiam eius, per redemptionem quae est in Christo Iesu, et dum peccatores se esse intellegentes, a divinae iustitiae *timore*, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in *spem* eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore, illumque tamquam omnis iustitiae fontem *diligere* incipiunt, ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem, hoc est, per eam *paenitentiam*, quam ante baptismum agi oportet, denique dum *proponunt* suscipere baptismum, incohare novam vitam et servare divina mandata» (*Denz.* n. 797 sq).

Cap. 8: «Cum vero apostolus dicit iustificari hominem per fidem et gratis [Rom 3, 22 24], ea verba in eo sensu intellegenda sunt, quem perpetuus ecclesiae catholicae consensus tenuit et expressit, ut scilicet per fidem ideo iustificari dicamur, quia *fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis*, sine qua impossibile est placere Deo et ad filiorum eius consortium pervenire; gratis autem iustificari ideo dicamur, quia nihil eorum, quae iustificationem praecedunt, sive fides sive opera, ipsam iustificationis gratiam promeretur» (*Denz.* n. 801).

Cap. 9: «Quamvis autem necessarium sit credere neque remitti neque remissa umquam fuisse peccata nisi gratis divina misericordia propter Christum, nemini tamen fiduciam et certitudinem remissionis peccatorum suorum iactanti et in ea sola quiescenti peccata dimitti vel dimissa esse dicendum est, cum apud haereticos et schismaticos possit esse, immo nostra aetate sit et magna contra ecclesiam catholicam contentione praedicetur *vana haec et ab omni pietate remota fiducia*. Sed neque illud asserendum est oportere eos, qui vere iustificati sunt, absque ulla omnino dubitatione apud semetipsos statuere se esse iustificatos, neminemque a peccatis absolvi et iustificari nisi eum, qui certo credat se absolutum et iustificatum esse, atque hac sola fide absolutionem et iustificationem perfici, quasi qui hoc non credit, de Dei promissis deque mortis et resurrectionis Christi efficacia dubitet. Nam sicut nemo pius de Dei misericordia, de Christi merito deque sacramentorum virtute et efficacia dubitare debet, sic quilibet, dum seipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest, *cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum*» (*Denz.* n. 802).

Can. 9: «S. q. d. sola fide impium iustificari, ita ut intellegat nihil aliud requiri, quod ad iustificationis gratiam consequendam cooperetur,

et nulla ex parte necesse esse eum suae voluntatis motu praeparari atque disponi, A. S.» (*Denz.* n. 819).

Can. 12: «S. q. d. fidem iustificantem nihil aliud esse quam fiduciam divinae misericordiae, peccata remittentis propter Christum, vel eam fiduciam solam esse, qua iustificamur, A. S.» (*Denz.* n. 822).

Can. 13: «S. q. d. omni homini ad remissionem peccatorum assequendam necessarium esse, ut credat certo et absque ulla haesitatione propriae infirmitatis et indispositionis, peccata sibi esse remissa, A. S.» (*Denz.* n. 823).

Can. 14: «S. q. d. hominem a peccatis absolvi ac iustificari ex eo, quod se absolvi ac iustificari certo credat, aut neminem vere esse iustificatum, nisi qui credat se esse iustificatum, et hac sola fide absolutionem et iustificationem perfici, A. S.» (*Denz.* n. 824).

Sess. 14, c. 1 et 3 docet concilium etiam lapsos post baptismum posse rursus iustificari, sed solum si veram paenitentiam egerint, quae ad remissionem peccatorum propriorum semper sit necessaria (*Denz.* n. 894, 896; cf. 915).

Haec igitur est catholica doctrina de praeparatione ad iustificationem requisita, quam ecclesia semper docuit.

312. **Obi. I.** Apostolus scribit: «Arbitramur iustificari hominem per fidem sine operibus legis» (Rom 3, 28). «Gratia enim estis salvati per fidem . . . non ex operibus, ut ne quis glorietur» (Eph 2, 8 sq). Atqui his manifeste tribuitur iustificatio soli fidei exclusis operibus. Ergo homo per solam fidem se praeparare debet ad iustificationem.

Resp. *Conc. mai. Dist. min.:* Tribuitur iustificatio soli fidei cum exclusione operum pure naturalium, ante fidem factorum, et cum exclusione observationis legis mosaicae, ut est lex externa, *conc. min.;* cum exclusione operum, quae ex fide et gratia procedunt, *neg. min. Dist. conseq.:* Ergo homo per solam fidem et non per vires naturales neque per mere externam observantiam legis se praeparare debet ad iustificationem, *conc. conseq.;* debet homo contentus esse sola fide neque per bona opera, quae ex fide et gratia procedunt cooperari ad iustificationem suam, *neg. conseq.,* quia est contra S. Scripturam (supra n. 309 *c*).

313. **Obi. II.** Christus ad Iairum ait: «Noli timere, crede tantum» (Lc 8, 50). Ergo Christus nihil postulat praeter fidem.

Resp. *Nego suppositum* argumentationis; ibi enim non agitur de fide iustificante, sed de fide miraculorum, scilicet de resuscitanda filia Iairi.

314. **Obi. III.** Secundum Scripturam prorsus gratis iustificamur. Atqui hoc verum non est, si per bona opera praeparamur ad iustificationem. Ergo excluduntur bona opera.

Resp. *Conc. mai. Dist. min.:* Non gratis iustificamur, si per bona opera naturalia possumus iustificationem stricte mereri, *conc. min.;* si per bona opera ex gratia facta nos possumus praeparare ad iustificationem, non tamen eam

stricte mereri, *neg. min.* *Dist. conseq.:* Ergo excluduntur opera naturalia et stricte meritoria, *conc. conseq.;* ergo excluduntur opera supernaturalia et non stricte meritoria, *neg. conseq.* Quomodo et quid cum auxilio gratiae possimus mereri, postea dicetur.

Etiam SS. Patres, exponentes dicta Scripturae, dicunt solam fidem iustificare, sed sola opera pure naturalia vel pure legalia excludunt, ut *S. Hilarius* (In Matth. c. 8, n. 6), ubi docet homines non iustificari per legem mosaicam; vel *S. Basilius* (Hom. de humil. n. 3), ubi docet hominem per vires naturales non posse pervenire ad iustificationem; et similiter alii Patres. *S. Augustinus,* qui adeo inculcat nos non salvari nisi per fidem, tamen reicit eorum errorem, «qui putaverunt eum [apostolum Paulum] dicere sufficere homini fidem, etiamsi male vivat et bona opera non habeat. Quod absit, ut sentiret vas electionis» (De lib. arbitr. c. 7, n. 12).

Generatim si Scriptura alicui rei adscribit certum effectum, ut e. g. «spe salvi facti sumus» (Rom 8, 24), «genuit nos verbo veritatis» (Iac 1, 18), similia, hoc intellegendum non est cum exclusione aliarum causarum vel condicionum, quas aliunde constat esse necessarias. Alioquin plurima absurda sequerentur.

315. **Obi. IV.** Christus dixit ad paralyticum: «Confide fili, remittuntur tibi peccata tua» (Mt 9, 2). Atqui his verbis remissio peccatorum attribuitur fiduciae. Ergo fides fiducialis est admittenda.

Resp. *Conc. mai.* *Neg. min. et conseq.* Iesus non dixit: Remittuntur tibi peccata, quia confidis tibi mea merita imputari; sed sensus verborum est: Bono animo esto, quia desiderium tuum implebitur. Cognoscens autem intima cordis et videns hominem bene dispositum, remisit ei peccata ut Deus. Quae dispositio requiratur ad impetrandam remissionem peccatorum, hoc loco non exponitur.

316. **Obi. V.** In Symbolo profitemur: Credo remissionem peccatorum. Atqui fides est assensus absolute certus. Ergo cum absoluta certitudine credere debemus peccata nobis remitti.

Dist. mai.: Credimus remitti peccata, si debitae condiciones implentur, *conc. mai.;* credimus condiciones a nobis esse impletas, *neg. mai.* *Conc. min.* *Dist. conseq.:* Credimus peccata nobis remitti, si debitas condiciones implemus, *conc. conseq.;* credimus nos implesse debitas condiciones, *neg. conseq.* Nihil fide divina credere possumus, quod Deus non revelavit. Atqui Deus non revelavit singulis eos esse rite dispositos ad accipiendam remissionem peccatorum. Ergo hoc credere nemo potest, nisi qui huius rei specialem revelationem a Deo accipit.

Prop. XXXVIII. Gratia sanctificans est graduum et augmenti capax, amittitur vero omni et solo peccato mortali.

317. **Stat. quaest.** Cum in iustificatione infundatur gratia sanctificans, sua sponte quaestio offertur, utrum omnibus aequalis infundatur, an aliis maior, aliis minor gratia detur; utrum semper maneat aequalis an augeri possit; utrum et quomodo amitti possit.

Iovinianus saeculo V docebat gratiam in omnibus esse aequalem. Idem necessario docent illi haeretici, qui dicunt gratiam consistere in sola externa imputatione meritorum Christi. Quidam, ut *Iovinianus* et *Calvinus*, putabant gratiam omnino non posse amitti, et eos qui pereant, solum specietenus fuisse in statu gratiae. *Wiclif* et alii volebant gratiam solum ad tempus posse amitti et ante mortem semper recuperari. *Lutherus* docebat gratiam posse quidem amitti, sed sola infidelitate.

318. **Prob. pars I.** *Gratia est graduum et augmenti capax.*

a) *S. Scriptura* docet iustos posse crescere in gratia. «Crescite in gratia» (2 Petr 3, 18). «Qui iustus est, iustificetur adhuc; et sanctus sanctificetur adhuc» (Apc 22, 11; cf. Prov 4, 18; Eccli 18, 22). Si vero gratia potest esse maior vel minor, supponendum est eum, qui melius dispositus est, accipere maiorem gratiam, quam eum, qui minus bene dispositus est; et quia dispositio ipsa est ex gratia actuali, supponendum est Christum vel Spiritum Sanctum ita distribuere gratias actuales, ut hinc oriatur pulchra quaedam varietas et gradatio inter membra regni Christi. Ceterum id apostolus diserte docet: «Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi . . . in aedificationem corporis Christi, donec occurramus omnes . . . in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi. . . . Veritatem autem facientes in caritate crescamus in illo per omnia, qui est caput Christus, ex quo totum corpus compactum et conexum . . . augmentum corporis facit in aedificationem sui in caritate» (Eph 4, 7 sqq). Ubi apostolus et charismata et fidem et caritatem refert ad donationem Christi, singulis suam mensuram donorum dantis, ut totum corpus crescat in fide et caritate.

b) Ad quem textum *S. Hieronymus* annotat: «Non quod mensura Christi diversa sit, sed tantum gratiae eius infunditur, quantum valemus haurire» (Contra Iovin. l. 2, n. 23). *S. Augustinus:* «Induti sunt sancti iustitia, alius magis, alius minus; et nemo hic vivit sine peccato, et hoc alius magis, alius minus; optimus autem est, qui minimum» (Ep. 167, n. 13). *S. Prosper:* «Semper sanctis superest, quo crescere possint» (Epigr. 27). *S. Leo M.* monet semper esse progrediendum, «ne incidant in deficiendi periculum, ubi proficiendi deposuerint appetitum» (Sermo 40, c. 1).

Idem docent theologi. *S. Thomas:* «Ex parte subiecti gratia potest suscipere magis et minus, prout scilicet unus perfectius illustratur a lumine gratiae quam alius. Cuius diversitatis ratio quidem est aliqua ex parte praeparantis se ad gratiam; qui enim magis se ad gratiam praeparat, pleniorem gratiam accipit. Sed ex hac parte non potest accipi prima ratio huius diversitatis, quia praeparatio ad gratiam non est hominis, nisi in quantum liberum arbitrium eius praeparatur a Deo. Unde prima causa huius diversitatis accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimode suae gratiae dona dispensat ad hoc, quod

ex diversis gradibus pulchritudo et perfectio ecclesiae consurgat» (1, 2, q. 112, a. 4). *Suarez* de consensu theologorum circa hanc rem ait: «Nullum theologum invenio, qui dixerit gratiam seu habitus infusos esse qualitates ita indivisibiles, ut per intensionem augeri nequeant. Nec etiam invenio, qui absolute negaverit de facto hoc augmentum habituum, quando homo magis ac magis per opera sanctificatur. Denique non invenio, qui negaverit hoc augmentum, quacumque ratione aut via conferatur, sufficere ad constituendum hominem sanctiorem» (De grat. l. 9, c. 2, n. 3). Quod hic innuitur de variis viis augendi gratiam refertur ad quaestionem de augmento ex opere operantis et ex opere operato, seu per opera meritoria et per susceptionem sacramentorum; et ad quaestionem, num augmentum gratiae fiat per quoslibet actus supernaturales an solum per actus intensiores. De quibus quaestionibus nunc non est agendum.

c) *Concilium tridentinum* sess. 6, c. 7 docet: In iustificatione gratiam recipimus «unusquisque secundum mensuram, quam Spiritus Sanctus partitur singulis, prout vult, et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem»; c. 10: Iustificati «per observationem mandatorum Dei et ecclesiae in ipsa iustitia, per Christi gratiam accepta, cooperante fide bonis operibus crescunt atque magis iustificantur»; can. 24: «S. q. d. iustitiam acceptam non conservari atque etiam augeri coram Deo per bona opera, sed opera ipsa fructus solummodo et signa esse iustificationis adeptae, non autem ipsius augendae causam, A. S.» (*Denz.* n. 799 803 834).

319. **Prob. pars II.** *Gratia amittitur omni peccato mortali.*

a) Hoc docet *S. Scriptura:* «Si averterit se iustus a iustitia sua et fecerit iniquitatem, . . . omnes iustitiae eius, quas fecerat, non recordabuntur; in praevaricatione, qua praevaricatus est, et in peccato suo, quod peccavit, in ipsis morietur» (Ez 18, 24). «Vide ergo bonitatem et severitatem Dei; in eos quidem, qui ceciderunt, severitatem, in te autem bonitatem Dei, si permanseris in bonitate; alioquin et tu excideris» (Rom 11, 22). Apostolus monet corinthios, ut abstineant ab omnibus peccatis gravibus, quia qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt (1 Cor 6, 9 sq). «Peccatum, cum consummatum fuerit, generat mortem» (Iac 1, 15). «Qui facit peccatum, ex diabolo est» (1 Io 3, 8).

b) *S. Athanasius:* «Ille, qui cecidit in grave aliquod vitium, non amplius in Deo est, eo quod Sanctus et Paracletus Spiritus, qui in Deo est, ab eo recesserit; sed huiusmodi peccator in illo est, cui se subiecit» (Contra arian. orat. 3, n. 25). *S. Augustinus:* «Si iam regeneratus et iustificatus in malam vitam sua voluntate relabitur, certe iste non potest dicere: Non accepi, quia acceptam gratiam Dei suo in malum libero amisit arbitrio» (De corrept. et grat. c. 6, n. 9). Similiter alii Patres et theologi (cf. *Suarez,* De grat. l. 11, c. 2, n. 6 sqq).

Concilium tridentinum sess. 6, c. 15: «Asserendum est non modo infidelitate, per quam et ipsa fides amittitur, sed etiam quocumque alio mortali peccato, quamvis non amittatur fides, acceptam iustificationis gratiam amitti»; can. 27: «S. q. d. nullum esse mortale peccatum nisi infidelitatis, aut nullo alio, quantumvis gravi et enormi, praeterquam infidelitatis peccato semel acceptam gratiam amitti, A. S.» (*Denz.* n. 808 837).

320. **Prob. pars III.** *Solo peccato mortali amittitur gratia.* Nam supra (n. 238 sqq) probavimus etiam iustos sine speciali privilegio incidere in peccata levia, non tamen cessare esse iustos. Atqui si peccata levia non destruunt statum gratiae, solo peccato mortali gratia amittitur. «Sine paenitentia enim sunt dona Dei» (Rom 11, 29). Ergo quamdiu homo non se avertit a Deo, quod non fit per peccatum veniale, neque Deus se avertit ab homine. «Deus namque sua gratia semel iustificatos non deserit, nisi ab iis prius deseratur» (*Conc. trid.* sess. 6, c. 11; *Denz.* n. 804).

Ergo gratia sanctificans non minuitur. Nam non minuitur peccato mortali, sed destruitur. Neque minuitur peccato veniali. Nam si minueretur, paulatim multis peccatis venialibus destrui posset, quod est contra doctrinam ecclesiae. Sicut unum peccatum veniale non continet aversionem a Deo, ita neque multa, etsi per multa peccata venialia prorsus voluntaria homo disponitur ad graviter peccandum, quia decrescit fervor caritatis. De qua re vide plura in Praelect. dogm. IX, n. 542 sqq.

321. **Obi. I.** Secundum S. Scripturam «omnis, qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet, et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est» (1 Io 3, 9). Atqui his verbis excluditur in homine iustificato potentia peccandi. Ergo gratia amitti non potest; et ideo «caritas numquam excidit» (1 Cor 13, 8).

Resp. *Conc. mai. Dist. min.:* Iustificatus non potest peccare, agens secundum dona supernaturalia, *conc. min.;* non potest peccare, agens contra dona supernaturalia et ea expellens, *neg. min. Dist. conseq.:* Gratia amitti non potest, quatenus de se est donum permanens, *conc. conseq.;* quatenus homo non potest abicere gratiam mala sua voluntate, *neg. conseq.* Sicut Christus dicit pharisaeos propter superbiam suam non posse credere (Io 5, 44), ita S. Ioannes dicit iustos non posse male agere. Sicut autem pharisaei poterant malam suam voluntatem in bonam mutare, ita iusti bonam suam voluntatem possunt in malam mutare. Dona Dei supernaturalia ex se permanent, nisi homo ponit causam moralem, ob quam a Deo destruuntur. Quaedam autem dona conveniunt solum imperfecto statui huius vitae, ut fides et spes. Haec igitur in caelo non erunt. In oppositione ad haec dona imperfecta caritas est tam perfecta, ut maneat etiam in altera vita. Ideo dicitur non excidere, non vero quia in hac vita non potest amitti (cf. *S. Thomas,* Contra gent. 4, 70). Vera amicitia de se non est res temporaria; nam qui

vult solum amicus esse hodie et cras, non est vere amicus. Nihilominus in subiecto mutabili potest amicitia cessare, immo transire in inimicitias.

322. *Obi. II.* Deus promisit temporibus Messiae futurum novum populum, qui numquam peccaturus sit, et Christus idem dicit de ovibus suis (cf. I, n. 165 et supra n. 285). Ergo in novo testamento gratia non potest amitti peccato.

Resp. *Dist. antec.:* Deus promisit perfectum statum impeccabilitatis pro regno messianico in caelo, *conc. antec.;* pro regno messianico in terra, *subdist. antec.:* Promisit affuturum populum fidelem, qui servabit mandata Dei, *conc. antec.;* promisit futurum, ut in regno messianico terreno nullum umquam peccatum committatur, *neg. antec. Dist. conseq.:* Gratia non potest amitti in statu perfecto caelesti, *conc. conseq.;* tempore huius mortalis vitae gratia non potest amitti, *subdist. conseq.:* non ab omnibus, *conc. conseq.;* non a singulis, *neg. conseq.* «Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit» (Mt 10, 22). «Qui existimat se stare, videat ne cadat» (1 Cor 10, 12). Plura vide apud *Wirceburgenses,* De grat. n. 431.

323. *Obi. III.* Solus Deus potest producere gratiam. Atqui quod solus Deus potest producere, nulla creatura potest destruere. Ergo homo non potest destruere in se gratiam.

Resp. *Conc. mai. Dist. min.:* Quod Deus ita producit, ut illud absolute velit esse, nulla creatura potest destruere, *conc. min.;* quod Deus ita producit, ut illud condicionate velit esse, si creatura consentit, non potest creatura destruere, saltem moraliter, *neg. min. Dist. conseq.:* Non posset homo destruere gratiam, si Deus absolute vellet esse gratiam, *conc. conseq.;* non potest homo moraliter destruere gratiam removendo condicionem, e qua Deus voluit dependere gratiam, *neg. conseq.* Deus infundit gratiam, si homo serio vult esse amicus Dei; si vero homo renuntiat amicitiae Dei, non quidem per hoc physice destruit gratiam, sed facit aliquid, quod moraliter postulat, ut Deus destruat qualitatem, qua homo formaliter est amicus Dei.

324. *Obi. IV.* Si gratia augmenti capax est, potest homo sine ullo limite crescere in gratia et fieri sanctus sicut Christus et beata virgo Maria. Atqui hoc non videtur admittendum. Ergo gratia non est augmenti capax.

Resp. *Dist. mai.:* Si gratia est augmenti capax, potest homo sine limite, i. e. semper in ea crescere, quamdiu in hac mortali vita usum rationis habet, *conc. mai.;* potest hoc sensu sine limite crescere, quasi Deus non pro sua libera electione tribuat certam mensuram gratiarum actualium, quibus singuli magis vel minus crescere possunt in gratia habituali, *neg. mai. Dist. min.:* Admittendum non est homines in hac vita posse semper crescere in gratia, *neg. min.;* admittendum non est omnes habere easdem gratias actuales et posse omnes pervenire ad eandem sanctitatem, *conc. min.* Et *neg. conseq.*

Deus praedestinavit hierarchiam caelestem cum omnibus gradibus sanctitatis; et ut singuli ad suum gradum perveniant, dat iis gratias actuales, quibus praevidit hierarchiam caelestem a se intentam constitutum iri. Quare nemo potest fieri sanctus sicut Christus et beata virgo Maria; neque omnes

possunt obtinēre gradum maximorum sanctorum. Generatim etiam censent theologi secundum communem cursum rerum homines non obtinere eam gratiam, quam obtinerent, si cum auxilio divino sine ulla neglegentia cooperarentur (cf. *Suarez,* De grat. l. 9, c. 6, n. 11).

PARS III.

DE MERITO SUPERNATURALI.

Cf. *S. Thomas* 1, 2, q. 114; *Suarez,* De gratia l. 12, c. 1 sqq; *Bellarminus,* De iustificatione l. 5, c. 1 sqq; *Mazzella,* De gratia disp. VI; *Schiffini,* De gratia disp. VI; *L. Labauche,* Leçons de théologie dogmatique II³, 323 sqq; *J. Pohle,* Lehrbuch der Dogmatik II⁵, 598 sqq.

Prop. XXXIX. Homo iustus in hac vita actibus liberis, ope gratiae factis, vere meretur apud Deum.

325. **Stat. quaest.** a) *Meritum est opus mercede seu praemio dignum.* Si opus dignum est, quod a Deo retributionem accipiat, est *meritum theologicum.* Interdum opus poena dignum vocatur meritum, sicut peccatorum meritum dicitur esse gehenna; sed communius hoc vocatur demeritum, et nomen meriti reservatur operi digno mercede.

Si opus est dignum retributione ex iustitia, habetur *meritum de condigno* et proprie dictum, quod supponit moralem aliquam aequalitatem inter opus et praemium operis. Retributio enim ad hoc fit, ut aequalitas servetur, et ut operanti reddatur, quod ipse in retribuentis obsequium praestitit. Si vero opus non ex iustitia postulat mercedem, sed potius liberalitatem eius respicit, in cuius obsequium fit, est *meritum de congruo* seu late dictum, quod non supponit aequalitatem inter opus et praemium sed solam convenientiam quandam, ut praemium detur.

Quamvis opera naturaliter honesta apud Deum aliquod praemium mereantur, quod meritum interdum «humanum» appellatur a SS. Patribus, quemadmodum e. g. *concilium arausicanum II* loquitur de «invocatione humana» et de «oboedientia humana» (*Denz.* n. 176 179), tamen inter christianos meritum simpliciter dictum intellegitur meritum supernaturali praemio dignum seu *meritum supernaturale.* De quo hic loquimur.

b) *Omne meritum est ad alterum,* sive ad privatam personam, sive ad moralem personam, ut e. g. ad rempublicam; *et ideo pertinet ad ordinem iustitiae.* Interdum retributio debetur ex iustitia commutativa, sicut si duo privati homines faciunt contractum de opere praestando et praemio dando; interdum vero retributio debetur ex iustitia distributiva, sicut ii, qui administrant rempublicam, bona publica distribuere debent pro suo cuique merito. In Deum autem non potest cadere ratio iustitiae commutativae stricte dictae, quia non potest quidquam commodi ab ulla creatura accipere. Potest autem cadere in Deum ratio iustitiae distributivae, quatenus Deus sibi ipsi debet, ut secundum ordinem a se institutum distribuat praemia secundum merita.

Ita *S. Thomas* 1, q. 21, a. 1, qui alio loco ait: «Non potest hominis ad Deum esse iustitia secundum absolutam aequalitatem sed secundum modum suum. Modus autem et mensura humanae virtutis homini est a Deo. Et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest nisi secundum praesuppositionem divinae ordinationis, ita scilicet ut id homo consequatur a Deo per suam operationem quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit. . . . Quia actio nostra non habet rationem meriti nisi ex praesuppositione divinae ordinationis, non sequitur, quod Deus efficiatur debitor nobis sed sibi ipsi, in quantum debitum est, ut sua ordinatio impleatur» (1, 2, q. 114, a. 1). Unde etiam patet hominem apud Deum non mereri secundum rigorem iustitiae, quia meretur operibus ex gratia factis (cf. supra n. 140*d*).

c) Sed hinc oritur quaestio, *utrum condignitas operum supernaturalium ad praemium caeleste unice derivetur ex acceptatione Dei, an insit in ipsis operibus supernaturalibus. Scotus* (In 1, dist. 17, q. 2) censet opera supernaturalia iustorum nullam habere dignitatem respectu praemiorum nisi derivatam ex promissione Dei. *Suarez* (De grat. l. 12, c. 30) censet inesse quidem operibus supernaturalibus quandam dignitatem respectu vitae aeternae, hanc tamen ad rationem meriti condigni non sufficere, nisi accedat promissio Dei. *Lessius* (De perfect. divinis l. 13, c. 2, n. 11) censet in ipsis operibus bonis iustorum esse ordinationem Dei sufficientem sine ulteriore promissione, ut sint digna vita aeterna. Haec ultima sententia magis conformis est cum verbis S. Thomae modo citatis. Ratio huius sententiae est, quia si Deus indit homini principium et motum, cuius terminus conaturalis est vita aeterna, non videtur requiri alia ordinatio, ut opera ex hoc principio et motu facta, sint digna vita aeterna. Nihil de hac controversia est ab ecclesia definitum. Ceterum omnes theologi consentiunt iustum bonis operibus vere apud Deum mereri, et Deum promisisse praemium pro merito; hoc est definitum (cf. *Schiffini*, De grat. n. 357 sqq).

d) Novatores saeculi XVI negabant hominem iustificatum mereri bonis operibus, cum non habeat bona opera, sed in omnibus operibus peccet (cf. *Denz.* n. 771 sq 835). Contra hos igitur ecclesia definivit hominem iustum bonis operibus vere mereri.

326. *Arg. 1.* Ex S. Scriptura.

a) *S. Scriptura docet vitam aeternam esse mercedem bonorum operum.* «Gaudete et exsultate, quoniam merces vestra copiosa est in caelis» (Mt 5, 12). Idem docet parabola de operariis in vinea (Mt 20, 1 sqq). «Unusquisque propriam mercedem accipiet» (1 Cor 3, 8). «A Domino accipietis retributionem hereditatis» (Col 3, 24). Idem significatur, quando vita aeterna vocatur «bravium» vel «corona» pro pugna (Phil 3, 14. 2 Tim 4, 7 sq). «Reddet unicuique secundum

opera eius» (Mt 16, 27; cf. 25, 31 sqq; Rom 2, 7 sqq; 1 Cor 3, 8; 2 Cor 5, 10; 9, 6).

b) *S. Scriptura docet opera debere esse moraliter bona, ut sint meritoria,* quod ceteroquin per se patet. Christus enumerat virtutum actus, pro quibus homines mercedem caelestem accipient: «Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum . . .» (Mt 5, 3 sqq), praecipue opera caritatis (25, 34 sqq). «Bonum autem facientes, non deficiamus; tempore enim suo metemus, non deficientes. Ergo dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes» (Gal 6, 9 sq).

c) *S. Scriptura postulat, ut opera sint supernaturalia, i. e. ex gratia fiant.* «Qui manet in me et ego in eo, hic fert fructum multum, quia sine me nihil potestis facere» (Io 15, 5). «Cum metu et tremore vestram salutem operamini; Deus est enim, qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate» (Phil 2, 12 sq). Cf. supra n. 246 sqq.

d) *S. Scriptura docet operibus libere praestitis dari mercedem.* «Si vis ad vitam ingredi, serva mandata» (Mt 19, 17). «Si volens hoc ago, mercedem habebo» (1 Cor 9, 17). «Qui potuit transgredi, et non est transgressus; facere mala, et non fecit. Ideo stabilita sunt bona illius in Domino» (Eccli 31, 10 sq). Cf. supra n. 286.

e) *S. Scriptura restringit tempus merendi ad mortalem vitam.* Christus monet facienda esse bona opera, antequam moriamur, «ut cum defeceritis, recipiant vos in aeterna tabernacula» (Lc 16, 9). «Venit nox, quando nemo potest operari» (Io 9, 4). In iudicio retribuentur unicuique ea, quae gessit in corpore (2 Cor 5, 10). «Esto fidelis usque ad mortem, et dabo tibi coronam vitae» (Apc 2, 10). Cf. II, n. 411.

Quae si simul sumimus, habemus haec: Bona opera, in hac vita cum auxilio gratiae libere facta, merentur vitam aeternam.

327. *Arg. 2.* Ex traditione.

a) *SS. Patres docent nos bonis operibus vere mereri apud Deum.* Ita *S. Iustinus M.:* «Edocti a prophetis . . . bonas remunerationes pro meritis actionum cuiusque irrogari, verum esse confirmamus» (Apol. I, n. 43). *S. Cyprianus:* «Pervenire ad videndum Deum potes, dum Deum et moribus et operibus promereris» (De op. et eleemos. n. 14). *S. Ambrosius:* «Nonne evidens est meritorum aut praemia aut supplicia post mortem manere?» (De offic. l. 1, c. 15, n. 57.) Et multa alia sunt dicta similia.

b) *Sancti Patres ad meritum requirunt libertatem. S. Augustinus:* «Quando volens facit, tunc dicendum est opus bonum, tunc speranda est boni operis merces ab eo, de quo dictum est: Qui reddet unicuique secundum opera sua» (De grat. et lib. arbitr. c. 2, n. 4). *S. Hieronymus:* «Liberi arbitrii nos condidit Deus, nec ad vitia nec ad virtutes necessitate trahimur; alioquin ubi necessitas est, nec corona nec damnatio

est» (Contra Iovin. l. 2, n. 3). *S. Bernardus:* «Ubi non est libertas, nec meritum» (In Cant. sermo 81, n. 6).

c) *Sancti Patres docent opera meritoria non esse, nisi ex gratia procedant. S. Irenaeus:* «Sicut arida terra, si non percipiat humorem, non fructificat, sic et nos, lignum aridum exsistentes primum, numquam fructificaremus sine superna voluntaria pluvia» (Contra haer. l. 3, c. 17, n. 2). *S. Ioannes Chrysost.:* «Non tua sunt recte facta sed Dei gratiae» (In 1 Cor. hom. 12, n. 2). Late hoc exponit *S. Augustinus* in libro «De gratia et libero arbitrio», ubi inter alia ait: Gratia «cum data fuerit, incipiunt esse etiam merita nostra bona, per illam tamen» (c. 6, n. 13). «Si vita bona nostra nihil aliud est quam Dei gratia, sine dubio et vita aeterna, quae bonae vitae redditur, Dei gratia est. . . . Gratia est pro gratia tamquam merces pro iustitia» (c. 8, n. 20).

d) *SS. Patres docent opera meritoria non posse fieri nisi in hac vita. S. Cyrillus Alex.:* Est «vitae tempus, quo operandum est bonum» (In Ioan. 9, 4; *M* 73, 959). *S. Hilarius:* «Decedentes de vita, simul et de iure cedimus voluntatis. Tunc enim ex merito praeteritae voluntatis lex iam constituta aut quietis aut poenae excedentium ex corpore suscipit voluntatem» (In Ps. 51, n. 23). *S. Augustinus:* «Hic omne meritum comparatur. . . . Nemo se autem speret, quod hic neglexerit, cum obierit, apud Deum promereri» (Enchir.. c. 110). *S. Gregorius M.:* «Post mortem operari non possumus» (In evangel. hom. 13).

Eadem est doctrina theologorum. Audiatur *S. Thomas:* «Actus alicuius hominis habet rationem meriti vel demeriti, secundum quod ordinatur ad alterum, vel ratione eius vel ratione communitatis. Utroque autem modo actus nostri boni vel mali habent rationem meriti vel demeriti apud Deum. Ratione quidem ipsius, in quantum est ultimus hominis finis; est autem debitum, ut ad finem ultimum omnes actus referantur. . . . Ex parte vero totius communitatis universi, quia in qualibet communitate ille, qui regit communitatem, praecipue habet curam boni communis; unde ad eum pertinet retribuere pro his, quae bene vel male fiunt in communitate. Est autem Deus gubernator et rector totius universi et specialiter rationalium creaturarum» (1, 2, q. 21, a. 4).

Homo meretur «a Deo per suam operationem quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit, sicut etiam res naturales hoc consequuntur per proprios motus et operationes, ad quod a Deo sunt ordinatae, differenter tamen, quia creatura rationalis se ipsam movet ad agendum per liberum arbitrium, unde sua actio habet rationem meriti, quod non est in aliis creaturis» (1, 2, q. 114, a. 1).

«Actus autem cuiuscumque rei non ordinatur divinitus ad aliquid excedens proportionem virtutis, quae est principium actus; hoc enim est ex institutione divinae providentiae, ut nihil agat ultra suam vir-

tutem. Vita autem aeterna est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatae. . . . Et inde est, quod nulla natura creata est sufficiens principium actus meritorii vitae aeternae, nisi superaddatur aliquod supernaturale donum, quod gratia dicitur. . . . Deus ordinavit humanam naturam ad finem vitae aeternae consequendum non propria virtute sed per auxilium gratiae; et hoc modo eius actus potest esse meritorius vitae aeternae» (ibid. a. 2).

Si actus consideratur secundum substantiam, et prout procedit a libero arbitrio, non habet condignitatem ad visionem beatificam. «Si autem loquamur de opere meritorio, secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti, sic est meritorium vitae aeternae ex condigno. Sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus Sancti moventis nos in vitam aeternam secundum illud Io 4, 14: ‚Fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam.' Attenditur etiam pretium operis secundum dignitatem gratiae, per quam homo consors factus divinae naturae, adoptatur in filium Dei, cui debetur hereditas ex ipso iure adoptionis.... Gratia Spiritus Sancti, quam in praesenti habemus, etsi non sit aequalis gloriae in actu, est tamen aequalis in virtute. . . . Et similiter per gratiam inhabitat hominem Spiritus Sanctus, qui est sufficiens causa vitae aeternae; unde et dicitur pignus hereditatis nostrae» (ibid. a. 3).

328. *Arg. 3.* **Ex definitionibus ecclesiae.**

Concilium arausicanum II can. 18: «Nullis meritis gratiam praevenientibus, debetur merces bonis operibus, si fiant; sed gratia, quae non debetur, praecedit, ut fiant» (*Denz.* n. 191).

Concilium lateranense IV c. 1: «Non solum virgines et continentes verum etiam coniugati, per rectam fidem et operationem bonam placentes Deo, ad aeternam merentur beatitudinem pervenire» (*Denz.* n. 430).

Concilium tridentinum sess. 6, c. 16: «Iustificatis hominibus, sive acceptam gratiam perpetuo conservaverint, sive amissam recuperaverint, proponenda sunt apostoli verba: Abundate in omni opere bono. . . . Atque ideo bene operantibus usque in finem et in Deo sperantibus proponenda est vita aeterna et tamquam gratia, filiis Dei per Christum Iesum misericorditer promissa, et tamquam merces, ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda. . . . Cum enim ille ipse Christus Iesus tamquam caput in membra et tamquam vitis in palmites in ipsos iustificatos iugiter virtutem influat, quae virtus bona eorum opera semper antecedit et comitatur et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent, nihil ipsis iustificatis amplius deesse credendum est, quominus plene illis quidem operibus, quae in Deo sunt facta, divinae legi pro huius vitae statu satisfecisse et vitam aeternam, suo etiam tempore, si tamen in gratia decesserint, consequendam, vere promeruisse censeantur.... Ita neque propria nostra iustitia tamquam ex nobis propria statuitur, neque

ignoratur aut repudiatur iustitia Dei; quae enim iustitia nostra dicitur, quia per eam nobis inhaerentem iustificamur, illa eadem Dei est, quia a Deo nobis infunditur per Christi meritum. . . . Absit tamen, ut christianus homo in se ipso vel confidat vel glorietur, et non in Domino, cuius tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona» (*Denz.* n. 809 sq; cf. n. 904).

Can. 32: «S. q. d. hominis iustificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius iustificati merita; aut ipsum iustificatum bonis operibus, quae ab eo per Dei gratiam et Iesu Christi meritum, cuius vivum membrum est, fiunt, non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriae augmentum, A. S.» (*Denz.* n. 842).

Pius V damnavit hanc 13 propositionem Baii: «Opera bona, a filiis adoptionis facta, non accipiunt rationem meriti ex eo, quod fiunt per spiritum adoptionis, inhabitantem corda filiorum Dei, sed tantum ex eo, quod sunt conformia legi, quodque per ea praestatur oboedientia legi» (*Denz.* n. 1013).

Innocentius X ut haereticam damnavit hanc 3 propositionem Iansenii: «Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione» (*Denz.* n. 1094).

Itaque patet thesim nostram in fontibus theologicis clare esse traditam et ab ecclesia definitam.

329. *Obi. I.* Christus ait: «Cum feceritis omnia, quae praecepta sunt vobis, dicite: Servi inutiles sumus» (Lc 17, 10). Atqui his negatur observationi praeceptorum convenire rationem meriti. Ergo haec non est asserenda.

Resp. *Conc. mai. Neg. min. et conseq.* Nam solum negatur Deo utilia esse opera humana et Deum debere quodammodo gratias agere hominibus, si hi officia sua impleant. Ceterum servus sine dubio promissam mercedem meretur et accipiet. «Euge, serve bone et fidelis, quia super pauca fuisti fidelis, super multa te constituam, intra in gaudium Domini tui» (Mt 25, 21).

330. *Obi. II.* «Credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad iustitiam. Ei autem, qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam sed secundum debitum» (Rom 4, 3 sq). Ergo Abraham iustitiam non accepit ut mercedem.

Resp. *Conc. antec. Dist. conseq.:* Si supponitur ibi agi de prima iustificatione Abrahami, *conc. conseq.;* nam nihil, quod iustificationem praecedit, eam de condigno meretur; si supponitur ibi agi de augmento iustificationis, *subdist. conseq.:* Abraham non meruit per fidem naturalem, *conc. conseq.;* Abraham non meruit per fidem, quae ipsa est gratia, *neg. conseq.* Apostolus ibi excludit opera legalia, quae ut opera externa mereantur iustificationem; sed nequaquam negat fidem vel alia opera ex gratia procedentia habere

rationem meriti. «Fidem servavi; in reliquo reposita est mihi corona iustitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex» (2 Tim 4, 7 sq).

In omnibus operibus, quae ex gratia procedunt, eatenus habetur imputatio, quatenus Deus vult esse nostra merita, quae sunt ipsius dona. Hoc tamen non excludit rationem meriti, quale ab ecclesia catholica docetur. Eodem modo intellegendum est, quod interdum Patres dicunt nostra non esse nisi peccata, merita autem esse Dei, i. e. nostris naturalibus viribus peccare quidem possumus, sed mereri non possumus; meritum, etsi est in nobis, non tamen ex nobis sed ex Dei gratia. Aliud etiam addit *concilium tridentinum* sess. 6, c. 16, quod postquam dixit nos cum auxilio gratiae bonis operibus mereri coram Deo, pergit: «Et quia in multis offendimus omnes, unusquisque sicut misericordiam et bonitatem, ita severitatem et iudicium ante oculos habere debet», quia Dei est iudicium (*Denz.* n. 810); neque iusti in caelum ingredientur, nisi prius Deus iis multa peccata venialia condonavit et eos a peccatis mortalibus praeservavit. Ergo per doctrinam de merito nihil detrahitur gratiae et misericordiae divinae.

331. **Obi.** *III.* Superfluum est aliquid addere ad id, quod perfecte sufficit. Atqui merita Christi perfecte sufficiunt. Ergo iis addenda non sunt nostra merita; immo haec illis addere velle est Christo iniuriam facere.

Resp. *Trans. mai. Dist. min.:* Merita Christi sufficiunt in suo genere, i. e. ut externa causa meritoria omnis gratiae, *conc. min.;* sufficiunt in omni genere, ut sine nostra cooperatione nos reddant intrinsecus moraliter rectos et iustos, *neg. min. Dist. conseq.:* Merita nostra non addenda sunt meritis Christi ut aliquid ab iis independens et ea augens, *conc. conseq.;* merita nostra non sunt addenda tamquam fructus et applicatio meritorum Christi, ut ipsi intrinsecus constituamur recti et iusti, *neg. conseq.*

Iniuriam irrogat meritis Christi, qui dicit ea esse tam inefficacia, ut nos non constituant recte agentes et bene merentes, sed relinquant nos in miseria peccatorum. Apostolus, qui adeo praedicat amplitudinem meritorum Christi, tamen non putat se diminuere eam dicendo: «Adimpleo ea, quae desunt passionum Christi, in carne mea» (Col 1, 24). Sicut in Paulo Christus et pro gloria Christi Paulus patitur, ita in iustis Christus et pro gloria Christi iusti merentur.

332. **Obi.** *IV.* Iustis gloria caelestis debetur ut hereditas; et e contrario ex parte iustorum Deo debetur observatio praeceptorum ex titulo oboedientiae et ex aliis titulis. Atqui quod iam aliunde debetur, non potest esse obiectum vel ratio meriti. Ergo iusti bonis operibus non merentur gloriam caelestem.

Resp. *Conc. mai. Neg. min. et conseq.* Meritum enim morale praecipue consistit in faciendis iis, quae lege divina sunt praecepta. Lex quidem divina obligat hominem, attamen non necessitat, sed relinquit homini libertatem faciendi aut non faciendi res praeceptas. Deus autem, ut moveat hominem ad servanda praecepta, proponit praemia et poenas. Ergo homo, si servat praecepta, meretur praemia. Deus vult, ut homo recte ordinetur ad Deum, quia Deus est finis omnium creaturarum. Ergo homo libere sequens hanc ordinationem divinam, meretur, ut assequatur ultimum terminum huius ordinationis, qui consistit in beatitudine; alioquin Deus incoharet ordinationem, neque tamen vellet perficere, quod repugnat. Ex hoc etiam patet,

quomodo beatitudo simul possit esse hereditas et meritum. Hereditas est, quatenus Deus infundendo primam gratiam habitualem, constituit hominem heredem vitae aeternae. Hic titulus sufficit, si homo non potest moraliter agere, quia est infans vel adultus usu rationis privatus usque ad finem vitae. Si vero homo habet usum rationis et legem Dei observat, actiones eius morales, quatenus ex gratia procedunt, terminum conaturalem habent vitam aeternam, et sic per has actiones homo meretur vitam aeternam, i. e. gradum beatitudinis correspondentem bonis operibus. Itaque tota ratio meriti ultimo repetenda est ex ordinatione divina, qua Deus sibi debet, ut hominibus det id, ad quod eorum operationes ordinavit.

333. *Obi. V.* «Non sunt condignae passiones huius temporis ad futuram gloriam, quae revelabitur in nobis» (Rom 8, 18). Atqui idem valet de omnibus bonis operibus. Ergo excluditur meritum de condigno.

Resp. Dist. mai.: Sensus est passiones temporales ratione acerbitatis et durationis non posse comparari cum magnitudine et duratione aeternae gloriae, *conc. mai.;* sensus est passiones, ut sunt bona opera ex gratia perfecta, non esse meritorias vitae aeternae, *neg. mai. Conc. min. Dist. conseq.:* Excluditur meritum de condigno, quatenus opera considerantur ut quidam actus humani cum limitata perfectione et duratione, *conc. conseq.;* si considerantur ut fructus gratiae, *neg. conseq.*

Schol. I. De relatione fidei et caritatis ad meritum.

334. Secundum *concilium tridentinum* sess. 6, c. 8, «fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis», non primae tantum sed etiam omnis sequentis iustificationis, sicut dicitur c. 10: iusti «cooperante fide bonis operibus crescunt atque magis iustificantur» (*Denz.* n. 801 803). Utroque loco sermo est non de habituali fide tantum sed etiam de actuali; nam priore loco concilium provocat ad Hebr 11, 6 et altero ad Iac 2, 24, ubi sermo est de fide actuali.

Unde oritur quaestio, *quomodo fides actualis ad bonum opus requiratur.* Respondet *S. Augustinus:* «Bonum opus intentio facit, intentionem fides dirigit», quod dein fusius explicat (In Ps. 31 enarrat. 2, n. 4 sqq). Similiter alii Patres. Item theologi, ut *S. Thomas:* «Fides dirigit intentionem respectu finis ultimi supernaturalis» (2, 2, q. 10, a. 4 ad 2). Itaque eodem modo fides est necessaria ad opus bonum, quo intentio finis ultimi. Atqui opus non est hominem semper actu cogitare de fine ultimo, sed solum requiritur, ut virtus intentionis prius elicitae aliquo modo dirigat actus subsequentes, sicut is, qui facit longam peregrinationem, non cogitat in quolibet passu de termino itineris, et tamen vi prioris intentionis progreditur. Simili igitur modo iusti intentione finis supernaturalis, quem fide apprehendunt, peregrinantur ad patriam caelestem. Nihilominus de hac quaestione vehementes disputationes ortae sunt inter theologos, aliis affirmantibus, aliis negantibus ad omne opus meritorium necessarium esse influxum fidei

proprie dictae. Quae disputationes videntur magna ex parte esse de verbis et de conceptibus philosophicis, quid scilicet requiratur, ut intentio finis in electionem mediorum influat. De qua re hic non disputamus (cf. Praelect. dogm. III, n. 656 sqq 663).

Ex dictis patet *similem quaestionem moveri posse de caritate,* quia fides ostendit ultimum finem, caritas eum vult. *Clemens XI* damnavit doctrinam Quesnelli solum actum elicitum caritatis esse meritorium (*Denz.* n. 1405). Sed neque requiritur ad meritum, ut opus explicite imperetur a caritate imperio proprie dicto; nam *concilium tridentinum* sess. 6, c. 16 solum requirit, ut sit opus bonum, ex gratia procedens, cum perseverantia iunctum (*Denz.* n. 809). Caritas quidem habitualis necessaria est sicut gratia sanctificans, quia ea constituitur homo amicus Dei, cuius bona opera Deo placent et ab eo amicabilem retributionem postulant. Praeterea quatenus homo per actum caritatis se convertit ad Deum finem ultimum, tamdiu manet ita conversus, et consequenter per actus suos bonos se movet versus hunc finem, quamdiu hanc conversionem actu contrario non destruit. Hoc potest appellari imperium caritatis improprie dictum (cf. infra n. 432 sqq et Praelect. dogm. VIII, n. 632 sqq).

Schol. 2. De obiecto meriti supernaturalis.

335. a) *Quae sint obiecta meriti de condigno.* Secundum *concilium tridentinum* sess. 6, can. 32 homo iustus bonis operibus meretur «augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia decesserit, consecutionem» (*Denz.* n. 842). *Gratia,* de qua concilium loquitur, est gratia habitualis. Huius ergo augmentum homo mereri potest, sed primam iustificationem mereri non potest, quia status iustitiae praeexigitur ad meritum. Propterea concilium docet: Gratis iustificari dicimur, «quia nihil eorum, quae iustificationem praecedunt, sive fides sive opera, ipsam iustificationis gratiam promeretur. Si enim gratia est, iam non ex operibus; alioquin, ut idem apostolus [Rom 11, 6] inquit, gratia iam non est gratia» (*Denz.* n. 801). Quoad *gloriam* vero videtur concilium docere et primam gloriam et augmentum gloriae esse obiectum meriti; et sic verba concilii a plurimis theologis accipiuntur. Non docetur primam gloriam necessario esse obiectum meriti; nam potest infans baptizari et statim mori et venire ad gloriam sine ullo merito. Nihilominus in homine adulto posse primam quoque gloriam esse obiectum meriti inde explicant, quod actus, quibus homo se praeparat ad iustificationem, possunt manere simul cum infusione iustitiae et meritorii fieri (*S. Thomas* 1, 2, q. 112, a. 2 ad 1). Gloria et consecutio gloriae non sunt duo obiecta meriti sed unum; distinguitur autem consecutio a merito gloriae, quia gloria non statim datur, sed postquam homo in gratia decessit (cf. *Suarez,* De grat. l. 12, c. 29).

Haec igitur est doctrina concilii tridentini, quam quidam theologi sine ratione restrinxerunt, dicentes tunc solum gratiam habitualem

augeri, si actus boni sint magis vel saltem non minus intensi, quam actus praeteriti. Attamen concilium nullam talem condicionem addit, sed potius docet *quolibet bono opere statim augeri gratiam.* Ita sess. 6, c. 10: «Sic ergo iustificati et amici Dei et domestici facti, euntes de virtute in virtutem, renovantur, ut apostolus inquit, de die in diem [2 Cor 4, 16], hoc est mortificando membra carnis suae [Col 3, 5] et exhibendo ea arma iustitiae in sanctificationem [Rom 6, 13] per observationem mandatorum Dei et ecclesiae, in ipsa iustitia per Christi gratiam accepta, . . . crescunt atque magis iustificantur» (*Denz.* n. 803). Ergo concilium docet gratiam cotidie augeri quolibet bono opere hominis iusti, nullam addens aliam condicionem; de merito autem consecutionis gloriae addit: «si tamen in gratia decesserint» (c. 16; *Denz.* n. 809). Ergo quoad tempus, quo praemium meriti datur, augmentum gratiae et consecutio gloriae diversimodo se habent.

b) *Quae sint obiecta meriti de congruo.* Ante primam gratiam actualem homo nihil supernaturale neque de condigno neque de congruo mereri potest, ut patet ex doctrina concilii arausicani II et aliis, quae supra n. 248*b* citantur. Ratio est, quia in opere pure naturali nihil invenitur, ob quod vel ex iustitia vel ex decentia aliquid supernaturale debeatur. Similiter iam probatum est hominem iustum non posse de condigno mereri sed solum suppliciter impetrare seriem gratiarum efficacium, in qua consistit perseverantia activa (supra n. 254 sqq). Neque potest primam gratiam efficacem mereri, quia omne meritum iam supponit gratiam efficacem. Neque omnino per bona opera meretur de condigno gratiam efficacem prae mere sufficienti, quia alioquin accepta prima gratia efficaci facit bonum opus, bono opere meretur sequentem gratiam, et ita porro, ut non possit mortaliter peccare et gratiam perdere, quod est contra fidem. Neque dicendum est quibusdam operibus bonis posse hominem mereri gratiam efficacem, quia de hoc nihil habetur in fontibus theologicis, et gratis asseritur. Quia homo ne primam quidem gratiam mereri potest, neque praedestinationem complete sumptam mereri potest (cf. II, n. 136*b*).

Homo iustus de congruo mereri potest gratiam efficacem et perseverantiam, quia congruum est, ut Deus bene operanti det perseverantiam in bene operando; sed quia Deus soli constanti orationi hanc perseverantiam promisit, ideo bonis operibus sine oratione hic effectus non infallibiliter obtinetur.

Iustus saltem de congruo mereri potest bona temporalia, in quantum eum iuvant ad finem supernaturalem, quia sic habent rationem cuiusdam gratiae (cf. Mt 6, 33).

Utrum iustus possit de congruo sibi mereri reparationem post lapsum futurum, dissentiunt theologi. *S. Thomas* negat, quia per peccatum subsequens omnis efficacia praecedentium meritorum impediatur (1, 2, q. 114, a. 7). Alibi autem (In Hebr. 6, lect. 3) videtur aliter loqui. Affirmant multi theologi, ut *S. Bonaventura* (In 2, dist. 28,

dub. 2), *Scotus* (In 4, dist. 2, q. 1, a. 2), *Suarez* (De grat. l. 12, c. 38, n. 6). Ratio est, quia videtur congruum, Deum potius eius misereri, qui bona opera fecit, quam qui nihil boni fecit (cf. 2 Par. 19, 2 sq). Omne tamen ius proprie dictum homo peccando amittit coram Deo, quia eius inimicum se fecit.

Iustus aliis mereri potest de congruo, quidquid sibi mereri potest, et praeterea primam gratiam. Ecclesia enim iubet nos orare pro aliis tam iustis quam peccatoribus. Iamvero si Deus orationem nostram pro aliis suscipit, non apparet, cur dicatur nolle suscipere bona opera pro aliis oblata ad eundem effectum. Cf. Ex 32, 10, quod *S. Augustinus* dicit scriptum esse, ut admoneremur, si peccata nostra nos gravarent coram Deo, «relevari nos apud illum illorum meritis posse, quos Deus diligit» (In Heptateuchum l. 2, q. 149). Primam gratiam potest iustus de congruo mereri aliis, non sibi, quia debet iam habere gratiam, ut aliquid supernaturale mereatur, quae ratio impedit, quominus sibi, sed non impedit, quominus aliis primam gratiam mereatur.

Peccator cum auxilio gratiae actualis potest de congruo mereri iustificationem, quia congruum est, ut Deus bonum motum, quem incohavit, ad terminum perducat. «Cor contritum et humiliatum non despicies» (Ps 50, 9; cf. Dan 4, 24; Mt 6, 14). Si peccatores virtutum actibus disponuntur ad iustificationem, ut ecclesia docet, his actibus moralis quaedam causalitas inest ad iustificationem obtinendam. Ergo potest peccator etiam per unum actum praeparatorium, e. g. per fidem, de congruo mereri gratias actuales ad ponendos alios actus praeparatorios. Ideo SS. Patres saepius repetunt peccatoris fidem non esse nullius meriti, ut *S. Augustinus* (Ep. 194, c. 3, n. 9; De praedest. sanct. c. 2, n. 4) et *S. Prosper* (Contra Collat. c. 3, n. 1). Cf. *Suarez,* De grat. l. 12, c. 37 sq.

Hinc efficitur *admittendum esse meritum de congruo,* quod nonnulli theologi negant, ut *Dom. Soto* (De nat. et grat. l. 4, c. 2). Si e. g. *S. Augustinus* (De praedest. sanct. l. c.) ait: «Quis autem dicat eum, qui iam coepit credere, ab illo, in quem credidit, nihil mereri?» hoc non potest referri ad meritum de condigno; ergo refertur ad meritum de congruo. Est igitur meritum de congruo opus supernaturale et liberum, cui ex decentia gratia debetur. Cf. *Suarez* l. c. c. 22 sq. Patet meritum de condigno et meritum de congruo analogice tantum inter se convenire, quia in merito de congruo deest ratio iustitiae, quae ad meritum proprie dictum requiritur.

TRACTATUS IV.

DE VIRTUTIBUS THEOLOGICIS.

PRAENOTANDA.

336. *Concilium tridentinum* sess. 6, c. 7, loquens de iustificatione, ait: «In ipsa iustificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et caritatem» (*Denz.* n. 800). Non plane certum, probabilius tamen est caritatem esse aliud atque gratiam sanctificantem (supra n. 307 *c*). Deinde certum quidem est, non tamen formaliter definitum concilium loqui non de actibus transeuntibus sed de habitibus seu virtutibus permanentibus, quia concilium loquitur de gratia et caritate inhaerente (cf. supra n. 302). Ergo quia eodem modo loquitur de infusione fidei, spei et caritatis, omnia tria sunt dona inhaerentia et permanentia, sicut ait *Catechismus romanus:* «Est autem gratia ... divina qualitas in anima inhaerens. . . . Huic autem additur nobilissimus omnium virtutum exercitus» (Pars II, c. 2, n. 50 sq). Haec, quod attinet virtutes theologicas, est unanimis doctrina theologorum. Ita *S. Thomas* (1, 2, q. 62, a. 1) et omnes thomistae, *Scotus* (In 3, dist. 23, q. 1, n. 14) et omnes scotistae, *Ripalda* (De ente supernat. disp. 120, n. 18 sq 31), qui multos alios theologos allegat. Ceterum haec doctrina satis clare indicatur in S. Scriptura. Nam in corde hominis iustificati dicitur caritas diffusa esse per Spiritum Sanctum (Rom 5, 5). Cum caritate autem iuncta sunt fides et spes. «Nunc manent fides, spes, caritas, tria haec» (1 Cor 13, 13). Iste numerus ternarius virtutum theologicarum constanter traditur in ecclesia,, etsi non est praecise definitus (cf. *Suarez*, De grat. l. 6, c. 8, n. 16).

337. Vocantur virtutes, quia *virtus est habitus operativus bonus.* Quia est habitus operativus, est in potentia seu facultate operativa ut in subiecto, imprimis in voluntate quam inclinat ad recte agendum. In aliis potentiis, ut in intellectu, potest esse virtus, in quantum hae potentiae subsunt dominio voluntatis (*S. Thomas* 1, 2, q. 56, a. 3). Habitus pure intellectuales, qui sunt independentes a dominio voluntatis, appellantur quidem *virtutes intellectuales,* sed sunt solum virtutes secundum quid, quae non reddunt hominem simpliciter seu moraliter

bonum sed solum secundum certum respectum, ut bonum grammaticum vel bonum philosophum, sed non simpliciter bonum hominem. Virtutes autem, quae sunt in voluntate, vel quae sunt sub imperio voluntatis, pertinent ad constituendum hominem moraliter bonum, ut iustum, temperantem, fortem. Quare ex possessione harum virtutum vocatur aliquis simpliciter bonus homo. Hae virtutes appellantur *virtutes morales.*

Inter virtutes morales eminent eae, quae habent Deum pro obiecto formali, et ideo dicuntur *virtutes theologicae.* Hae virtutes supernaturaliter infunduntur; quare *virtutes infusae* vocari solent, ut distinguantur a virtutibus acquisitis, quae repetitis actibus acquiruntur. Virtutem infusam *S. Thomas* sic definit: «Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur» (1, 2, q. 55, a. 4) Sicut enim in ordine naturali Deus non solam naturam homini dedit sed etiam facultates naturales operativas, ut intellectum et voluntatem, ita etiam in ordine supernaturali non solum per gratiam sanctificantem constituit hominem filium Dei adoptivum et amicum, sed etiam tribuit ei permanentia principia operativa, quibus intrinsecus disponatur, ut agat qua filius et amicus Dei. Etsi actus supernaturales fieri possunt cum auxilio solius gratiae actualis, requiruntur tamen interna principia, ut actus primus et actus secundi sint inter se conaturales (1, 2, q. 110, a. 2 sq). Et imprimis quidem requiruntur virtutes, quibus homo disponatur ad cognoscendum et appetendum finem supernaturalem, sicut expedit.

338. *Utrum etiam infundantur virtutes morales,* distinctae a virtutibus theologicis, incertum est. *Scotus* (In 3, dist. 36, q. 1, n. 28) et scotistae negant, quia, inquiunt, per virtutes theologicas homo sufficienter instructus est, ut possit per actus supernaturales tendere in finem supernaturalem. *S. Thomas* (1, 2, q. 63, a. 3), thomistae et generatim plurimi theologi affirmant, saltem ut probabilius, in iustificatione infundi etiam virtutes morales, saltem illas quattuor, quae commemorantur in libro Sapientiae (8, 7): prudentiam, temperantiam, fortitudinem, iustitiam, quae solent vocari *virtutes cardinales.* Ita *S. Ambrosius,* qui est fortasse auctor huius appellationis: «Scimus quattuor esse virtutes cardinales, temperantiam, iustitiam, prudentiam, fortitudinem» (In Luc. 6, n. 62). Cardo est, in quo ostium vertitur; similiter in istis virtutibus vertitur quodammodo tota vita moralis. Haec est ratio appellationis (*S. Thomas,* De virt. q. 5, a. 1). Argumenta, ob quae probabilius est has virtutes infundi, haec sunt: In S. Scriptura insinuatur infusio harum virtutum, ut illo loco libri Sapientiae. S. Paulus scribit: «Non dedit nobis Deus spiritum timoris sed virtutis [i. e. fortitudinis] et dilectionis et sobrietatis» (2 Tim 1, 7). Dilectio infunditur; ergo, ut videtur, etiam fortitudo et sobrietas. SS. Patres idem videntur docere, ut e. g. *S. Augustinus:* «Istae virtutes nunc in convalle plora-

tionis per gratiam Dei donantur nobis» (In Ps. 83, n. 11). «Quomodo enim imperator per exercitum suum facit, quodcumque placet, sic Dominus Iesus Christus, incipiens habitare in interiore homine nostro, utitur istis virtutibus quasi ministris suis» (In 1 Ioan. tract. 8, n. 1). Utroque loco sermo est de virtutibus cardinalibus. Ratio idem suadet, quia, sicut per virtutes theologicas homo constituitur in actu primo perfecto ad tendendum in finem supernaturalem, ita per virtutes morales disponitur ad eligenda recta media ad finem. Sed quia tractatio de his virtutibus solet reservari theologiae morali, haec pauca hoc loco sufficiant, ut ostendatur nexus rerum. Cf. Praelect. dogm. VIII, n. 8 sq. 39 sqq; IX, n. 1 sqq.

339. Virtutes quidem infusae inclinant hominem ad ponendos actus correspondentes, non tamen immediate removent impedimenta aliunde obstantia, e. g. habitus malos consuetudine peccandi acquisitos. Hi enim habitus, sicut actibus acquiruntur, ita actibus contrariis removendi sunt. Potest igitur cum virtutibus infusis consistere difficultas ponendi actus harum virtutum; facilitas autem agendi virtuose acquiritur repetitis actibus. Neque virtutes infunduntur ad dandam hanc externam facilitatem sed ad conferenda interna principia supernaturalia, ex quibus actus supernaturales conaturaliter procedunt (cf. *S. Thomas* 2, 2, q. 23, a. 2; De verit. q. 24, a. 4 ad 1).

340. *Virtutes supernaturales, quae simul cum gratia infunduntur, simul cum gratia augentur,* sive per opera meritoria sive per susceptionem sacramentorum. S. Scriptura loquitur de augmento fidei (Lc 17, 5. 1 Cor 10, 14 sq), spei (Rom 15, 13), caritatis (Phil 1, 9), quod non solum intellegitur de actibus sed etiam de habitibus (Eph 4, 15 sq). Ecclesia orat: «Omnipotens, sempiterne Deus, da nobis fidei, spei et caritatis augmentum» (Dom. 13 post Pentec). Cf. *concilium tridentinum* sess. 6, c. 10 (*Denz.* n. 803) et supra n. 318 335. In infantibus gratia et virtutes per solam susceptionem sacramentorum confirmationis et eucharistiae augeri possunt.

Gratia et virtutes infusae minui non possunt, sed perire possunt, et *pereunt solis peccatis mortalibus* (supra n. 320). *Excipienda tamen est fides,* ut docet *concilium tridentinum* sess. 6, can. 28: «S. q. d. amissa per peccatum gratia, simul et fidem semper amitti; aut fidem, quae remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva; aut eum, qui fidem sine caritate habet, non esse christianum, A. S.» (*Denz.* n. 838). Simul cum fide manere etiam spem docet unanimis consensus theologorum (cf. *S. Thomas* 1, 2, q. 65, a. 4; q. 71, a. 4; *Suarez,* De grat. l. 11, c. 5, n. 15). Ratio est haec: Deus relinquit in peccatore habitum fidei, ut peccator sic disponatur ad recuperandam gratiam. Atqui eadem ratio valet pro spe, quia per fidem et spem peccator potest per-

venire ad attritionem et per sacramentum paenitentiae iustificari. Ergo Deus etiam spem relinquit peccatori. Fides et spes pereunt per peccata ipsis directe opposita, maxime per peccatum infidelitatis, ut docet *concilium tridentinum* sess. 6, c. 15 (*Denz.* n. 808).

In beatitudine manet sola caritas, quia «caritas numquam excidit» (1 Cor 13, 8); non manent fides et spes, quia earum actus pugnant cum essentia beatitudinis (cf. II, n. 405). Si actus fieri non possunt, non est, cur habitus maneant, quorum unicus finis est esse principium talium actuum (cf. *Suarez,* De fide disp. 3, sect. 9, n. 20 sqq). In damnatis nullus est habitus operativus supernaturalis, quia incapaces sunt bonorum actuum (cf. *Thomas* 2, 2, q. 5, a. 2). In animabus autem purgatorii manent omnes virtutes infusae (ibid. q. 18, 3).

341. Simul cum virtutibus *in iustificatione etiam infunduntur septem dona Spiritus Sancti,* quae quidem Isaias (11, 1 sqq) attribuit futuro Messiae, sed traditio ecclesiastica docet esse in omnibus iustificatis, etsi hoc non est definitum. Multo minus est definitum, num et quales habitus sint, de qua re multum disputarunt theologi. Sensus ecclesiae satis manifestatur, cum orat: «Veni, Sancte Spiritus, . . . da tuis fidelibus in te confidentibus sacrum septenarium»; et: «Veni, creator Spiritus,... tu septiformis munere.»

Si quaeritur, *quomodo dona differant a virtutibus infusis,* respondet *S. Thomas:* Per virtutes homo fit prompte mobilis respectu propriae rationis; per dona autem fit prompte mobilis respectu Spiritus Sancti. «Oportet inesse homini altiores perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc, quod divinitus moveatur; et istae perfectiones vocantur dona, non solum, quia infunduntur a Deo, sed quia secundum ea homo disponitur, ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina» (1, 2, q. 78, a. 1). Haec expositio communissime recipitur a theologis. Et quia Spiritus Sanctus est perfectior motor quam ratio humana, etiam fide illustrata, potest per instinctum suum movere in iis, in quibus ratio humana deficit, ut e. g. ad actus singularis fortitudinis, quales admiramur in martyribus, vel ad alios actus heroicos, de quibus legimus in vitis sanctorum. Neque tamen putandum est unice ad actus tales extraordinarios exercendos conferri dona; nam sic plerumque otiosa manerent, sed etiam in cotidiana vita indigemus speciali motione Spiritus Sancti, qui incomparabiliter melius quam nos ipsi videt, quomodo actus nostri ordinandi sint, ut quam maxime conducant nobis ad salutem (cf. l. c. a. 2). De singulis donis cf. Praelect. dogm. VIII, n. 103 sqq, vel *Schiffini,* De grat. n. 213 sqq.

PARS I.
DE FIDE THEOLOGICA.

CAPUT I.
DE ACTU FIDEI.

Cf. *S. Thomas* 2, 2, q. 2; — De verit. q. 14; *Suarez,* De fide theologica disp. 6; *Cam. Mazzella,* De virtutibus infusis [3], Romae 1884, disp. 3; *Lud. Billot,* De virtutibus infusis, Romae 1901, thes. 15 sqq; *Guil. Wilmers,* De fide divina, Ratisbonae 1902, Prop. 20 sqq; *Gust. Lahousse,* De virtutibus theologicis, Brugis 1900, n. 196 sqq; *S. Schiffini,* De virtutibus infusis, Friburgi 1904, n. 106 sqq; *J. Bainvel,* La foi et l'acte de foi [2], Paris 1908; Mgr. *Turinaz,* La foi catholique, Paris 1905; *J. Souben,* Nouvelle théologie dogmatique VI, 138 sqq; *G. van Noort,* Tractatus de fontibus revelationis necnon de fide divina, Amstelodami 1906, n. 265 sqq.

Prop. XL. Fides est assensus intellectualis firmus, quo ea, quae a Deo revelata sunt, vera esse affirmamus propter auctoritatem Dei revelantis.

342. *Stat. quaest.* a) Vidimus virtutes theologicas esse habitus supernaturaliter infusos (supra n. 336 sq). Habitus autem cognoscuntur per actus. Ut igitur magis distinctam notionem virtutum theologicarum acquiramus, earum actus considerandi sunt. Incipimus a fide, quia haec est prima virtus in processu iustificationis, et a spe et caritate necessario praesupponitur.

b) *Fides (πίστις) in Scriptura varias significationes habet.* Saepe significat *fidelitatem* seu constantiam voluntatis in servandis promissis. Hoc sensu Deo quoque adscribitur (Rom 3, 3 sq). Ipsa *promissio* interdum vocatur fides. Ita de quibusdam mulieribus, quae promissam castitatem non servaverant, apostolus ait: «Primam fidem irritam fecerunt» (1 Tim 5, 12). His igitur locis fides est actus pertinens ad voluntatem.

In quantum fides pertinet ad intellectum, S. Paulus *conscientiam* vocat fidem: «Omne, quod non est ex fide, peccatum est» (Rom 14, 23). Ratio huius locutionis in eo est, quod homo sequens dictamen conscientiae, agnoscit super se legem et ei se subicit, quae lex est Deus dictans, quid faciendum, quid omittendum sit; et sic vox conscientiae est quaedam manifestatio veritatis divinae; et actus, quo homo hanc manifestationem agnoscit, latiore sensu potest appellari fides.

Communissime vero in Novo Testamento fides intellegitur actus, quo propter auctoritatem Dei revelantis assensum mentis praestamus iis, quae dicuntur. Ista fides est, de qua hic loquimur, et de qua ait *S. Augustinus:* «De hac fide nunc loquimur, quam adhibemus, cum aliquid credimus, non quam damus, cum aliquid pollicemur» (De spir. et litt. c. 31, n. 54). Haec valent etiam de fide humana, sed nos agimus hic de fide divina seu theologica, qua aliquid Deo credimus.

c) *Vox credendi,* quae actum fidei significat, tum in communi vita tum etiam interdum apud theologos dicitur de actibus, qui habent aliquam similitudinem cum fide, etsi sub aliis rationibus ab ea differunt. Imprimis quia fides est *cognitio obscura,* interdum assensus, qui non ex perfecta evidentia procedit, sed vel cum dubitatione iunctus est vel firmitatem ex solo imperio voluntatis habet, exprimitur verbo credendi. E. g. credo, i. e. opinor cras futuram esse bonam tempestatem; vel aliquis dicitur credere id, quod valde desiderat ita esse. Secundo *quatenus fides nititur auctoritate testis,* dicimur credere ea, quae ex multorum testimonio per argumentationem colligimus, ut res tempore vel loco distantes, res historicas et geographicas. Talis fides non est fides stricte dicta, quia nititur evidentia testimoniorum ut fonte argumentationis. Habet igitur cum fide proprie dicta hoc commune, quod ex testimonio procedit; sed cum scientia habet hoc commune, quod conclusionem admittit propter consequentiam syllogismi. Quare potest vocari *fides scientifica,* a qua omnino distinguenda est fides auctoritate ut auctoritate nixa, qualis est fides theologica. Fides igitur proprie dicta est fides credulitatis (bono sensu acceptae), qua quis se auctoritati testis subicit.

S. Thomas distinguit intellectum principiorum evidentium, scientiam conclusionum evidentium, fidem non evidentium sed ex influxu voluntatis determinatam (e. g. 2, 2, q. 1, a. 4). Ergo quae ab aliis vocatur certitudo libera seu assensus evidentia non extortus, a S. Thoma appellatur fides. Hoc est memoria tenendum, ne omnia eius dicta de fide statim explicentur de fide proprie dicta, de qua ait: «Ad fidem pertinet aliquid et alicui credere» (2, 2, q. 129, a. 6). Ad fidem autem improprie dictam solum pertinet aliquid credere.

Sicut actus credendi, ita *etiam obiecta credenda solent appellari fides.* Haec igitur est fides obiective sumpta, de qua loquitur e. g. *Symbolum athanasianum:* «Haec est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit.»

d) Secundum multos *protestantes* fides supponit quidem notitiam revelationis et assensum in res revelatas, sed ipsa fides iustificans consistit in *fiducia,* qua homo firmiter confidit merita Christi sibi esse imputata (cf. supra n. 308). Legitur in Scriptura unus alterve textus, in quo pro fide potest poni fiducia, ut e. g. «Postulet in fide, nihil haesitans» (Iac 1, 6). Sensus non mutatur, si ponitur: Postulet cum fiducia, nihil haesitans. Nihilominus etiam talibus locis fides potest intellegi fides dogmatica, in quantum robur addit spei. Ceterum fides, qua homo iustificatur, numquam in Scriptura explicatur ut fiducia imputationis meritorum Christi (cf. supra n. 309).

Sat magnam confusionem conceptuum produxerunt *quidam philosophi et theologi recentiores,* qui loquentes de fide, intellegunt aut «postulatum rationis practicae», ut *Kant,* aut sensum quendam vel «intuitionem» rerum transcendentalium in subconscientia, ut *Aug. Sabatier*

et plurimi modernistae (cf. *J. Bessmer,* Philosophie und Theologie des Modernismus, Freiburg 1912, 549 sqq), aut tendentiam quandam cordis in Deum immanenter se manifestantem, ut *Loisy,* aut moralem dispositionem totius hominis versus Deum, aut mysticas quasdam animi commotiones. (De his plura scripsi in «Theologische Zeitfragen» IV, 45 sqq 119 sqq 139 sqq. Alia vide in commentariis periodicis «Études» CXIII, Paris 1907, 500 sqq).

Contra hos errores definita est doctrina catholica, quam in thesi statuimus. Nostra aetate adversarii ecclesiae catholicae magis impugnant conceptum fidei ut assensus intellectualis quam obiecta fidei. Ideo ecclesia novis definitionibus et constitutionibus hanc partem doctrinae suae munivit.

343. *Arg. 1.* Ex S. Scriptura.

Fides, quae est radix iustificationis, praecipue describitur in epistula ad hebraeos: «Est autem fides . . . argumentum non apparentium. . . . Fide intellegimus aptata esse saecula verbo Dei. . . . Sine fide impossibile est placere Deo; credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est et inquirentibus se remunerator sit» (Hebr 11, 1 3 6). Argumentum, quo convincitur intellectus de veritate rerum non apparentium; actus, quo intellegimus mundum creatum esse a Deo; credere Deum esse et remuneraturum esse bona opera, haec pertinent ad intellectum assentientem iis, quae Deus de his rebus revelavit. Propterea ibidem (11, 1) fides vocatur «sperandarum substantia rerum», quia bona caelestia, a Deo nobis revelata et promissa, per actum fidei in mentibus credentium iam firmam subsistentiam habent.

Christus ait: «Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti, Iesum Christum. . . . Verba, quae dedisti mihi, dedi iis, et ipsi acceperunt et cognoverunt vere, quia a te exivi, et crediderunt, quia tu me misisti» (Io 17, 3 8). S. Ioannes apostolus: «Haec scribo vobis, ut sciatis, quoniam vitam habetis aeternam, qui creditis, in nomine Filii Dei. . . . Et scimus, quoniam Filius Dei venit et dedit nobis sensum, ut cognoscamus verum Deum et simus in vero Filio eius» (1 Io 5, 13 20). His et multis aliis locis manifeste docetur fidem esse firmum assensum intellectus, quo credimus Deo, quae ab eo revelata sunt (cf. supra n. 309).

344. *Arg. 2.* Ex traditione.

S. Cyrillus Hieros.: «Est unum genus fidei dogmaticum, quod habet assensum mentis circa aliquam rem et ad animae utilitatem pertinet, sicut ait Dominus [Io 5, 24]: Qui audit verba mea et credit ei, qui misit me, habet vitam aeternam» (Catech. 5, n. 10). *S. Ioannes Chrysost.* verba apostoli (Hebr 11, 1 3) sic explicat: «Ἔλεγχος dicitur de iis, quae sunt valde evidentia. Fides igitur, inquit, est visio eorum, quae sunt inevidentia, et ea, quae non videntur, evehit ad eandem

perfectam certitudinem atque ea, quae videntur. . . . Si de iis, quae non cadunt sub aspectum, non apertius fuerit cuiquam persuasum, quam de iis, quae videntur, non potest esse fides. . . . Undenam dicis, quod Deus verbo omnia fecit? . . . undenam constat? Fide; fidei enim opus est intellegentia. Ideo dicit: Fide intellegimus.» *S. Augustinus* loquens de fide iustificante, qua credimus Deo revelanti (cf. De spir. et litt. c. 32, n. 55), ait: «Credere nihil aliud est quam cum assensione cogitare. Non enim omnis, qui cogitat, credit, cum ideo cogitent plerique, ne credant; sed cogitat omnis, qui credit, et credendo cogitat, et cogitando credit» (De praedest. sanct. c. 2, n. 5). *S. Basilius:* «Fides est assensus haud haesitans super iis, quae audita sunt, veritatem eorum, quae Dei munere praedicata sunt, persuasissimam habens» (Sermo de fide n. 1).

Praeterea SS. Patres docent obiectum fidei esse veritates a Deo revelatas; verum autem est obiectum intellectus. E. g. *S. Leo M.:* «Hoc est, quod iustificat impios, hoc est, quod ex peccatoribus facit sanctos, si in uno eodemque Domino nostro Iesu Christo et vera deitas et vera credatur humanitas, . . . cum iustificari omnino non possent, nisi qui Dominum Iesum et verum Deum et verum hominem credidissent» (Sermo 34). Quando Patres catechumenis explicant Symbolum, dicunt articulos Symboli esse praecipua obiecta fidei. Atqui hi articuli continent vera, quae sunt obiectum intellectus, ut Deum esse unum et trinum, creatorem caeli et terrae etc. Ergo fides est assensus intellectus in veritates a Deo revelatas.

Eadem est doctrina theologorum. *S. Thomas* ait: In fide «per auctoritatem divinam intellectus credentis convincitur ad assentiendum his, quae non videt» (2, 2, q. 4, a. 2). «Credere immediate est actus intellectus, quia obiectum huius actus est verum, quod proprie pertinet ad intellectum» (ibid. a. 3). *Bellarminus:* «Tribus in rebus ab haereticis catholici dissentiunt: primo in obiecto fidei iustificantis. . . . Deinde in facultate et potentia animi, quae sedes est fidei. Siquidem illi fidem collocant in voluntate, . . . catholici fidem in intellectu sedem habere docent. Denique in ipso actu intellectus; ipsi enim per notitiam fidem definiunt, nos per assensum» (De iustific. l. 1, c. 4). Eadem doctrina traditur a theologis catholicis nostrae aetatis, ut a *Wilmers* (De fide 123), a *Schiffini* (De virtutibus infusis 167 sqq), ab aliis omnibus, qui tractatus de fide ediderunt.

345. *Arg. 3.* Ex declarationibus ecclesiae.

Concilium vaticanum sess. 3, c. 3 docet: «Fidem, quae humanae salutis initium est, ecclesia catholica profitetur, virtutem esse supernaturalem, qua, Dei aspirante et adiuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui

nec falli nec fallere potest.» Additur fidei assensum nequaquam esse motum animi caecum (*Denz.* n. 1789 1791).

Cum nihilominus modernistae coepissent docere fidem esse sensum caecum, *Pius X* non solum hanc doctrinam damnavit encyclica «Pascendi dominici gregis», sed etiam omnibus episcopis et presbyteris ecclesiae occidentalis iuramentum praescripsit, in quo inter alia haec dicuntur: «Certissime teneo ac sincere profiteor fidem non esse caecum sensum religionis, e latebris subconscientiae erumpentem, sub pressione cordis et inflexionis voluntatis moraliter informatae, sed verum assensum intellectus veritati extrinsecus acceptae ex auditu, quo nempe quae a Deo personali, creatore ac Domino nostro dicta, testata et revelata sunt, vera esse credimus propter auctoritatem Dei summe veracis» (*Denz.* n. 2145).

346. *Arg. 4.* **Ex ratione.**

Virtutes theologicae infunduntur, ut homo in operando sit recte conversus ad finem ultimum supernaturalem. Atqui conversio ad finem incipit ab intellectu recte iudicante de fine. Ergo prima virtus theologica est virtus, qua intellectus hominis disponitur ad recte iudicandum de fine ultimo. Et quia finis ultimus supernaturalis non potest innotescere nisi per revelationem divinam, cui ex parte hominis respondet fides, actus primae virtutis theologicae est assensus, quo homo Deo credit, quae Deus revelavit de fine ultimo et de modo assequendi hunc finem. Voluntas enim non potest finem appetere nisi sub proportionato iudicio intellectus (cf. *S. Thomas* 1, q. 1, a. 1; 1, 2, q. 62, a. 3 sq; 2, 2, q. 2, a. 3).

347. *Obi. I.* Finis est bonum. Atqui bonum est obiectum voluntatis, non intellectus. Ergo fides aut non est actus intellectus, aut non est motus in Deum finem ultimum.

Resp. *Conc. mai. Dist. min.:* Bonum non est obiectum intellectus nude in se considerati, *conc. min.;* non est obiectum intellectus, in quantum intellectus movetur a voluntate in finem, *neg. min.* Et eodem modo *dist. conseq.*

Concilium tridentinum sess. 6, c. 6 docet: «Fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt» (*Denz.* n. 798). Theologi cum *S. Augustino* (In Ioan. tract. 29, n. 6 et Sermo 144, n. 2) distinguunt tres relationes actus fidei ad obiectum. E. g. *S. Thomas:* «Cum credere ad intellectum pertineat, prout est a voluntate motus ad assentiendum, potest obiectum fidei accipi vel ex parte ipsius intellectus vel ex parte voluntatis intellectum moventis. Si quidem ex parte intellectus, sic in obiecto fidei duo possunt considerari, quorum unum est materiale obiectum fidei; et sic ponitur actus fidei *credere Deum,* quia nihil proponitur nobis ad credendum, nisi secundum quod ad Deum pertinet. Aliud autem est formalis ratio obiecti, quod est sicut medium, propter quod tali credibili assentitur; et sic ponitur actus fidei *credere Deo,* quia formale obiectum fidei est veritas prima, cui inhaeret homo, ut propter

eam creditis assentiatur. Si vero consideretur tertio modo obiectum fidei, secundum quod intellectus est motus a voluntate, sic ponitur actus fidei *credere in Deum.* Veritas enim prima ad voluntatem refertur, secundum quod habet rationem finis. . . . Per ista tria non designantur diversi actus fidei sed unus et idem actus, habens diversam relationem ad fidei obiectum» (2, 2, q. 2, a. 2). Singula postea magis explicabuntur. Ceterum *credere in* etiam interdum dicitur de obiectis materialibus, ut: «Credimus in unam catholicam et apostolicam ecclesiam et in unum paenitentiae baptismum» (*Denz.* n. 14; cf. 86).

348. *Obi. II.* Fides est virtus vel actus virtutis. Atqui assentiri alicui vero non est actus virtutis. Ergo fides non consistit in eo, quod intellectus assentitur vero.

Resp. Conc. mai. Dist. min.: Assentiri vero non est actus virtutis, si assensus extorquetur per evidentiam rei, *conc. min.;* assentiri vero non ob evidentiam rei sed ex reverentia Dei revelantis verum non est actus virtutis, *neg. min. Dist. conseq.:* Ergo fides non consistit in eo, quod intellectus assentitur vero, evidentia rei necessitatus, *conc. conseq.;* non consistit in eo, quod intellectus assentitur vero ob reverentiam Dei revelantis, *neg. conseq.*

349. *Obi. III.* Obiectum intellectus non est nisi verum ut verum. Ergo intellectus non potest ob reverentiam Dei moveri ad aliquid affirmandum, quod verum esse non perspicit.

Resp. Dist. antec.: Obiectum intellectus est verum hoc sensu, quod intellectus non potest moveri ad affirmandum, quod ei falsum apparet, vel quod nullo modo manifestatur ut verum, *conc. antec.;* obiectum intellectus est verum hoc sensu, quod intellectus potest solum affirmare verum ex rationibus internis evidens, non autem verum in se inevidens sed per auctoritatem manifestatum, *neg. antec. Dist. conseq.:* Intellectus non potest ex reverentia Dei moveri ad affirmandum, quod falsum esse apprehendit, *conc. conseq.;* non potest moveri ad affirmandum, quod in se est ei inevidens sed per auctoritatem Dei manifestatum, *neg. conseq.* Hoc est de conceptu omnis fidei, etiam humanae, quae tanti momenti in communi vita est, ut aliquid admittatur, quod credenti non est per se manifestum sed per alterius testimonium manifestatur.

Prop. XLI. Fides est assensus liber.

350. Supposuimus in thesi praecedenti fidem non extorqueri evidentia, sed a voluntate libere imperari. Hoc iam demonstrandum est. Negant hanc thesim omnes, qui negant hominem in hoc statu frui libertate indifferentiae in rebus moralibus et religiosis. Ita *Lutherus, Iansenius,* alii. Negat etiam *Hermes,* sed ob aliam rationem. Distinguit enim «fidem cognitionis» et «fidem cordis». Fides cognitionis est assensus praestitus veritati revelatae, est «fides passiva», quae consistit in consensu necessario, per argumenta pro veritatibus religionis christianae inducto, et in necessaria persuasione de veritate demonstrata. Fides cordis est fides, quae per caritatem operatur; haec est libera. De hoc

errore actum est in *concilio vaticano* (cf. Coll. Lac. VII, 529); error damnatus et contraria doctrina catholica definita est.

351. *Arg. 1.* Ex S. Scriptura.

S. Scriptura docet supposita notitia rerum revelatarum homines posse credere et non credere. Atqui qui potest credere et non credere, liber est in credendo. Ergo actus fidei est actus liber.

Prob. mai. Fides praecipitur propositis praemiis et poenis. Hoc autem supponit fidem pendere e voluntate hominis. «Hoc est mandatum eius, ut credamus in nomine Filii eius Iesu Christi» (1 Io 3, 23). «Euntes in mundum universum, praedicate evangelium omni creaturae. Qui crediderit,... salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur» (Mc 16, 15 sq). «Qui credit in eum [Filium Dei], non iudicatur; qui autem non credit, iam iudicatus est. . . . Hoc est iudicium, quia lux venit in mundum, et dilexerunt homines magis tenebras quam lucem» (Io 3, 18 sq). Fides, quia est libera, vocatur oboedientia (Rom 1, 5; 10, 16. Act 6, 7). S. Paulus de praedicatione sua ait: Pugnamus armis spiritualibus, «in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium *(ὑπακοήν)* Christi» (2 Cor 10, 5).

352. *Arg. 2.* Ex traditione.

Clemens Alex. fidem vocat «animae libero arbitrio utentis rationalem assensionem. . . . Nam credere et oboedire est in nostra potestate» (Strom. l. 5, c. 1; l. 7, c. 3). *Theodoretus:* «Fides est voluntaria animi assensio» (Graec. affect. cur., sermo 1). *S. Hilarius:* «Fides habet oboedientiae meritum» (In Ps. 118, litt. X, n. 12). *S. Ambrosius:* «Credere aut non credere voluntatis est. Neque enim quis cogi potest ad id, quod manifestum non est, sed invitatur, quia non extorquetur, sed suadetur. Quam ob rem assentiens praemiis afficiendus est» (In Rom. 4, 4). *S. Augustinus:* «Credere non potest nisi volens» (In Ioan. tract. 26, n. 2). Idem fusius exponit in libro «De spir. et litt.» c. 31 sq.

Eadem est doctrina theologorum. *S. Thomas:* «Credere est actus intellectus, secundum quod movetur a voluntate ad assentiendum» (2, 2, q. 4, a. 2). Ideo credere est meritorium. «Actus nostri sunt meritorii, in quantum procedunt ex libero arbitrio moto a Deo per gratiam. . . . Ipsum autem credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam; et sic subiacet libero arbitrio in ordine ad Deum; unde actus fidei potest esse meritorius» (2, 2, q. 2, a. 9).

353. *Arg. 3.* Ex definitionibus ecclesiae.

Concilium tridentinum sess. 6, c. 6 docet: «Disponuntur ad ipsam iustitiam, dum excitati divina gratia et adiuti, fidem ex auditu con-

cipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt» (*Denz.* n. 798). *Concilium vaticanum* sess. 3, c. 3: Actus fidei «est opus ad salutem pertinens, quo homo liberam praestat ipsi Deo oboedientiam, gratiae eius, cui resistere posset, consentiendo et cooperando»; can. 5 de fide: «S. q. d. assensum fidei christianae non esse liberum, sed argumentis humanae rationis necessario produci, . . . A. S.» (*Denz.* n. 1791 1814).

354. *Arg. 4.* Ex ratione.

Intellectus non necessitatur nisi per verum evidenter se manifestans. Atqui obiecta fidei non solum non evidenter se manifestant, sed primaria obiecta et per se fidei propria sunt mysteria impenetrabilia, quae per auctoritatem Dei credenda proponuntur. Ergo intellectus non necessitatur ad iis assentiendum, sed ad assensum per imperium voluntatis determinatur. Itaque duplici de causa concursus voluntatis ad actum fidei requiritur, tum quia est assensus in rem non evidentem, tum quia est assensus ob auctoritatem Dei revelantis praestitus; nam neque assentiri inevidentibus intellectus potest nisi motus a voluntate, neque auctoritati testis nos subicimus, nisi volumus.

355. *Obi. I.* Actus intellectus est intellegere. Atqui voluntas non potest imperio suo efficere, ut intellectus aliquid intellegat. Ergo voluntas non potest intellectum determinare ad actum.

Resp. *Dist. mai.:* Aliquis actus intellectus est intellegere, i. e. perspicere verum, *conc. mai.;* non est alius actus intellectus, i. e. assentiri vero, *neg. mai. Dist. min.:* Voluntas non potest imperando efficere, ut intellectus perspiciat verum, *conc. min.;* non potest efficere, ut intellectus assentiatur vero, *subdist. min.:* Si intellectus per evidentiam iam est determinatus ad assentiendum, *conc. min.;* si non est determinatus per evidentiam, sed per auctoritatem tantum movetur ad aliquid admittendum, *neg. min. Dist. conseq.:* Voluntas non potest determinare intellectum ad perspiciendum, *conc. conseq.;* non potest determinare intellectum ad assentiendum, *subdist. conseq:* in evidentibus, *conc. conseq.;* in inevidentibus, quae per auctoritatem divinam proponuntur, *neg. conseq.*

Supponimus de iudicio, perspicientia, assensu dictum esse in philosophia (cf. e. g. *Tilm. Pesch,* Institutiones psychologicae III, n. 891 sqq). Sufficit hic pauca in memoriam revocare, quibus *S. Thomas* respondet ad quaestionem, utrum actus rationis imperetur: «Actus rationis potest considerari dupliciter: uno modo *quantum ad exercitium actus;* et sic actus rationis semper imperari potest, sicut cum indicitur alicui, quod attendat et ratione utatur. Alio modo *quantum ad obiectum,* respectu cuius duo actus rationis attenduntur: primo quidem, *ut veritatem circa aliquid apprehendat,* et hoc non est in potestate nostra; hoc enim contingit per virtutem alicuius luminis vel naturalis vel supernaturalis. Et ideo quantum ad hoc actus rationis non est in potestate nostra nec imperari potest. Alius autem actus rationis est, *dum his, quae apprehendit, assentit.* Si igitur fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentiat, sicut prima principia, assensus talium vel dissensus non

est in potestate nostra sed in ordine naturae, et ideo proprie loquendo naturae imperio subiacet. Sunt autem quaedam apprehensa, quae non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere propter aliquam causam, et in talibus assensus vel dissensus in potestate nostra est, et sub imperio cadit» (1, 2, q. 17, a. 6). Haec applicantur ad fidem, in quantum fides distinguitur a scientia: «In scientia duo possunt considerari, scilicet ipse assensus scientis in rem scitam et consideratio rei scitae. *Assensus* autem scientiae non subicitur libero arbitrio, quia sciens cogitur ad assentiendum per efficaciam demonstrationis.... Sed *consideratio* actualis rei scitae subiacet libero arbitrio. . . . Sed *in fide utrumque subiacet libero arbitrio*» (2, 2, q. 2, a. 9 ad 2). «Sciens habet et cogitationem et assensum, sed cogitationem causantem assensum et assensum terminantem cogitationem, . . . et sic non habet assensum et cogitationem quasi ex aequo, sed cogitatio inducit ad assensum, et assensus quietat. Sed in fide est assensus et cogitatio quasi ex aequo. Non enim assensus ex cogitatione causatur sed ex voluntate.» Quare per assensum fidei intellectui non est perfecte satisfactum, sed per voluntatem intellectus captivatur in obsequium fidei (2 Cor 10, 5). Fides igitur distinguitur a simplici apprehensione, quia est iudicium; distinguitur ab opinione, quia est assensus firmus; distinguitur ab intellectione principiorum, quia supponit cogitationem seu ratiocinationem; distinguitur a scientia, quia assensus fidei non determinatur per evidens ratiocinium sed per imperium voluntatis (De verit. q. 14, a. 1).

356. **Obi. II.** Voluntas determinat intellectum ad assentiendum aut propter novum motivum aut sine novo motivo. Atqui non propter novum motivum, quia voluntas non proponit motiva, sed ea accipit ab intellectu; neque sine novo motivo, quia sic fides esset assensus irrationalis. Ergo voluntas non determinat intellectum ad assentiendum.

Resp. *Dist. mai.:* Voluntas determinat intellectum aut per novum motivum aut sine novo motivo, quo immediate intellectus movetur, *neg. mai.;* quo immediate voluntas et per voluntatem intellectus movetur, *conc. mai. Dist. min.:* Voluntas non proponit novum motivum, sed motiva accipit ab intellectu, *conc. min.;* voluntas credentis non accipit ab intellectu motivum, quo immediate voluntas et per voluntatem intellectus movetur, *neg. min.* Et *neg. conseq.*

Intellectus proposita revelatione non quidem necessitatur ad credendum, sed videt tamen bonum esse credere. Hoc motivum proponit voluntati, et voluntas mota hoc motivo determinat intellectum ad credendum. Eodem modo in omni assensu libero cooperantur obiective quidem verum et bonum, subiective perspicientia et amor; sed ita ut perspicientia et assensus intellectualis pro obiecto formali et motivo habeant solam rationem veri, voluntas autem pro obiecto formali et motivo solam rationem boni. Respectu voluntatis cognitio veri est condicio sine qua non, respectu intellectus amor boni non est obiectum movens sed causa determinans.

357. **Obi. III.** Homo, antequam credit, scit Deum revelasse rem credendam, et Deum esse absolute veracem. Atqui hac duplici scientia supposita

intellectus determinatur sine interventu voluntatis ad agnoscendam veram rem revelatam. Ergo voluntas non determinat intellectum ad assensum fidei.

Resp. *Dist. mai.:* Homo, antequam credit, scit Deum revelasse et esse summe veracem, i. e. harum rerum habet semper et necessario scientiam stricte dictam, *neg. mai.;* habet sufficientem certitudinem, *conc. mai. Dist. min.:* Hac duplici scientia determinatur intellectus ad assentiendum rei revelatae, si est scientia stricte dicta, *trans. min.;* si est solum certitudo sufficiens sed non stricte scientifica, *neg. min.* Et *neg. conseq.*

Experientia constat *factum revelationis plerisque hominibus non tam evidenter suaderi argumentis, ut necessitentur ad illud admittendum.* Ratio est duplex: tum quia revelatio christiana nobis non innotescit nisi serie variorum argumentorum, quorum perspicientia difficilis est, et a quorum actuali consideratione et penetratione mens humana facile avertitur; tum quia inter res credendas multae sunt, quae captum nostrum superant, et quae, quia sunt mysteria impenetrabilia, intellectum potius deterrent quam alliciunt. Itaque si quis est voluntatis non bonae, potest facile in his obscuritatibus praetextum quaerere dicendi revelationem non esse factam. Hanc viam multi homines infortunati sequuntur.

Dixi quoad priorem expositionem minoris: «transeat minor», quia si quis per exceptionem habet perfectam et actualem scientiam facti revelationis et infallibilis veracitatis Dei, is necessario etiam habet scientiam conclusionis: Ergo haec res revelata vera est, quamquam haec scientia non ex visceribus rei sed ex evidentia auctoritatis hausta est, seu est scientia rei verae ut testificatae. Talis assensus non est assensus fidei theologicae, sed fidei scientificae (cf. supra n. 342 *c*). Plura de hac re exponit *I. Bainvel* in libro «La foi et l'acte de foi», 32 sqq.

Supposita hac evidentia quaerunt theologi, utrum etiamtum possibilis sit actus fidei theologicae necne. Quidam ut Card. *de Lugo* (De fide disp. 2, n. 78) et eius asseclae negant, quia non satis distinguunt illam conclusionem ab actu fidei theologicae. Plurimi alii theologi affirmant, ut *S. Thomas:* «Illa sola manifestatio excludit fidei rationem, per quam redditur apparens vel visum id, de quo principaliter est fides» (2, 2, q. 5, a. 1). Nam illa evidentia in attestante non mutat auctoritatem testis, quae est motivum fidei, et relinquit in potestate hominis, qui habet illam evidentiam, utrum velit se auctoritati subicere necne. De qua re ait *Ant. Mayr:* «Stante evidentia in attestante voluntas adhuc est libera, non quidem ad imperandum vel impediendum omnem assensum; nam evidentia saltem necessitat ad aliquem actum conclusionis theologicae; sed est libera ad imperandum assensum non propter evidentiam sed propter solum testimonium Dei, ita ut voluntas parata sit credere, etsi non haberet evidentiam, sed tantum evidentem credibilitatem. Verbo, voluntas est libera ad hunc actum: Volo credere propter hanc revelationem divinam, mihi hic et nunc evidenter propositam, ita tamen, ut etiam crederem, etsi non esset evidenter proposita. Posset enim voluntas alium actum elicere, scilicet: Nollem credere, si mihi non esset evidenter proposita; qui esset actus infidelitatis» (Theologia schol., de fide n. 468). Itaque si adest evidentia testimonii et veracitatis testis, excluditur quidem *libertas contrarietatis,* quatenus intellectus non potest moveri ad contrarium admittendum; manet autem *libertas exercitii,* quatenus voluntas potest movere aut non movere intellectum ad credendum.

358. *Obi. IV.* Secundum doctrinam Christi nemo potest credere, nisi tractus a Patre (Io 6, 44 66), et quidam iudaei non poterant credere (Io 8, 43; 12, 39). Atqui si ad fidem requiritur, ut homo trahatur a Patre, et si is qui non trahitur a Patre, non potest credere, fides non pendet e voluntate hominis. Ergo non est actus liber.

Resp. *Conc. mai. Neg. min. et conseq.* Homo trahitur a Patre per gratiam, gratia autem non necessitat, sed intactam relinquit libertatem arbitrii (supra n. 286). Illi autem iudaei non poterant credere, quia ad fidem requiritur bona voluntas, quam illi non habebant (supra n. 273).

Schol. De supernaturalitate fidei.

359. a) Fidem non posse elici sine auxilio gratiae iam supra (n. 247 sqq) vidimus. Res definita est a *concilio arausicano II* can. 5: «Si quis sicut augmentum, ita etiam initium fidei ipsumque credulitatis affectum, quo in eum credimus, qui iustificat impium, et ad regenerationem sacri baptismatis pervenimus, non per gratiae donum, i. e. per inspirationem Spiritus Sancti, corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem, sed naturaliter nobis inesse dicit, apostolicis dogmatibus adversarius approbatur»; can. 7: «Si quis per naturae vigorem bonum aliquid, quod ad salutem pertinet vitae aeternae, cogitare, ut expedit, aut eligere, sive salutari, i. e. evangelicae praedicationi consentire posse confirmat absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati, haeretico fallitur spiritu» (*Denz.* n. 178 180). Idem docet *concilium tridentinum* (supra n. 353), quod sess. 6 statuit hunc can. 3: «S. q. d. sine praeveniente Spiritus Sancti inspiratione atque eius adiutorio hominem credere . . . posse, sicut oportet, ut ei iustificationis gratia conferatur, A. S.» (*Denz.* n. 813). Item *concilium vaticanum* (supra n. 353), quod hunc can. 5 de fide statuit: «S. q. d. . . . ad solam fidem vivam, quae per caritatem operatur, gratiam Dei necessariam esse, A. S.» (*Denz.* n. 1814).

Non videtur quidem absolute repugnare hominem audientem vel legentem evangelium a Deo revelatum, viribus naturalibus posse sibi persuadere agi de vera revelatione divina, et posse velle credere et posse reapse assentiri doctrinae revelatae propter auctoritatem Dei revelantis. Nam nulla apparet in toto hoc processu repugnantia, neque apparet difficultas tanta, ut non possit per vires naturales ullius hominis superari. Nihilominus talis homo non crederet, *sicut oportet vel expedit ad salutem,* et eius actus nullam haberet relationem ad finem supernaturalem. Secundo, etsi homo potest actum naturalem fidei elicere, non potest tamen per vires naturales firmiter stare in iis, quae fides credenda et facienda docet (cf. supra n. 230 sqq); ideo vires naturales ad fidem, qualis requiritur, non sufficiunt, sed homo sibi reiictus mox tantas difficultates experietur, ut non a solis praeceptis moralibus sed etiam ab ipsa fide deficiat. Tertio, Deus, qui vult omnes ad fidem

perducere, hominem bene dispositum non relinquet sine auxilio gratiae, et ita etiam sub hoc respectu, seu quod quaestionem facti attinet, non potest esse fides pure naturalis.

b) Non solum ad ipsum actum fidei sed etiam ad actus, qui immediate praerequiruntur ad fidem, gratia est necessaria. Imprimis ad *iudicium credibilitatis et credenditatis*. *S. Augustinus* ait: «Quis non videat prius esse cogitare quam credere? Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum. . . . Ita nemo sibi sufficit vel ad incipiendam vel ad perficiendam fidem, sed sufficientia nostra ex Deo est [2 Cor 3, 5]; quoniam fides, si non cogitetur, nulla est, et non sumus idonei cogitare aliquid quasi ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est» (De praedest. sanct. c. 2, n. 5; cf. De pecc. merit. et remiss. l. 1, c. 25, n. 37). *Concilium arausicanum II* can. 7 docet hominem sine gratia non posse cogitare bonum aliquod salutare, sicut expedit (*Denz.* n. 180). Duo autem iudicia, scilicet ea, quae ut revelata proponuntur, esse credibilia et credenda, sine dubio sunt cogitationes, quae immediate ad salutem pertinent; ergo ad ea requiritur gratia elevans, ut per haec iudicia voluntas debito modo moveatur in ordine supernaturali. Per accidens requiritur etiam gratia medicinalis ad sanandam infirmitatem intellectus in homine, qui ex aliqua ratione non est satis aptus ad illa iudicia formanda. Ex eadem ratione potest accidere, ut requiratur gratia medicinalis ad formanda iudicia speculativa de veracitate Dei et de facto revelationis; sed non constat ad eadem iudicia formanda requiri etiam gratiam elevantem, quia per se nondum pertinent ad ordinem salutis.

In homine iustificato habitus infusus fidei sufficit ad elevandum intellectum, et gratia actualis requiritur solum ad excitandum (cf. supra n. 253). Secundum *S. Thomam* ipse habitus fidei facit videre credibilitatem (2, 2, q. 1, a. 1 ad 3); secundum alios, e. g. *Wirceburgenses* (De fide n. 190), infunditur specialis habitus prudentiae ad iudicium credibilitatis formandum. Cf. *Suarez,* De fide disp. 4, sect. 6.

c) *Pius credulitatis affectus,* i. e. voluntas credendi, procedit ex gratia secundum doctrinam *concilii arausicani II* (supra n. 359). Haec quoque gratia est principaliter elevans, secundario est medicinalis, corrigens voluntatem ab infidelitate ad fidem, ut idem concilium ait. Multi censent infundi specialem habitum piae credulitatis, ut *Suarez* (De fide disp. 7, sect. 2). Alii, ut *S. Thomas* (2, 2, q. 4, a. 2 et 5) censent in iustis credulitatis affectum procedere ex caritate, in peccatoribus autem ex sola gratia actuali, cum fides sine caritate non sit virtus perfecta; unde sicut in peccatoribus actus aliarum virtutum moralium non procedunt ex habitibus infusis, ita neque pius credulitatis affectus.

d) Fides sine caritate vocatur *fides informis,* quia caret illa forma, qua actus eius sunt perfecte salutares seu meritorii vitae aeternae (supra n. 326 sqq). Fides vero cum caritate vocatur *fides formata*,

non quia caritas intrinsecus constituit fidem, sed quia ponit hominem in eo statu, in quo actus fidei est meritorius vitae aeternae. Ergo idem est habitus fidei informis et formatae, et distinctio petitur ex conotatione caritatis absentis aut praesentis. Caritas condecorat fidem, sicut lux confert splendorem rebus, non tamen dat vel mutat earum interna constitutiva (cf. *S. Thomas* 2, 2, q. 4, a. 3 et 4).

CAPUT II.

DE OBIECTO FIDEI.

Cf. *S. Thomas* 2, 2, q. 1; — De verit. q. 14, a. 8 et 12; *Suarez,* De fide disp. II; *Mazzella,* De virtutibus infusis disp. II; *Wilmers,* De fide divina liber III; *Schiffini,* De virtutibus infusis disp. II; *van Noort,* De fontibus revelationis et de fide n. 185 sqq.

Prop. XLII. Obiectum attributionis seu formale quod fidei est Deus.

360. ***Stat. quaest.*** Cum multa et varia revelata sint a Deo, quaeritur, num haec obiecta fidei sint plane disparata, an aliquam unitatem constituant. Respondemus omnia referri ad unum commune obiectum, scilicet ad Deum, de quo omnia, quae revelata sunt, aut immediate aut mediate praedicentur. Ideo Deus est obiectum vel subiectum attributionis vel obiectum formale quod fidei; hi enim sunt solum diversi termini ad significandam eandem rem. Ergo quamquam in S. Scriptura multa historice narrantur de variis hominibus, non tamen propter se narrantur, sed ad ostendendam providentiam divinam hominibus mirabili modo invigilantem; et hoc sensu mediate de Deo praedicantur.

Thesis est conclusio aliqua theologica, ab omnibus admissa, quae maxime ad hunc finem ponitur, ut clare appareat, quomodo fides sit virtus theologica, eaque etiam ex parte obiecti una.

361. ***Arg.*** *1.* **Ex fine operationis Dei ad extra.**

Revelatio est operatio Dei ad extra. Atqui finis omnis operationis Dei ad extra est gloria Dei, i. e. imprimis ut perfectiones Dei a creaturis rationalibus cognoscantur. Ergo etiam finis revelationis est, ut Deus ab hominibus cognoscatur. Consequenter omnia revelata ad Deum referuntur, et Deus est obiectum attributionis fidei.

Maior per se patet. *Minor* probata est in tomo II, n. 233 sqq, ubi quidem sermo est de creatione, sed eaedem rationes valent pro revelatione. Christus, qui multa et varia docuit, tamen Patrem alloquitur: «Ego te clarificavi super terram, manifestavi nomen tuum hominibus» (Io 17, 4 6). Et postulat ab hominibus fidem, quia haec est via veniendi ad perfectam Dei cognitionem, quae est vita aeterna. «Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti, Iesum Christum» (Io 17, 3). Christus est via qua itur ad

Patrem. «Creditis in Deum, et in me credite.... Ego sum via et veritas et vita; nemo venit ad Patrem nisi per me» (Io 14, 1 6). S. Paulus ait: «Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium» (Hebr 11, 1). Ergo bona caelestia, adhuc nobis invisibilia, quae essentialiter consistunt in perfecta cognitione Dei, per fidem iam nunc subsistentiam quandam in mentibus credentium habent, quod solum verum est, si fides principaliter refertur ad ipsum Deum. Quare ibidem dicitur credendum esse in Deum exsistentem et remuneratorem. His igitur et aliis dictis Scripturae manifeste significatur totam revelationem referri ad ipsum Deum ut obiectum principale, et fidem in hoc ordine providentiae esse illud genus cognitionis, quo homines recte disponuntur ad Deum finem ultimum. «Omnis enim, quicumque invocaverit nomen Domini, salvus erit. Quomodo ergo invocabunt, in quem non crediderunt?» (Rom 10, 13 sq.)

362. *Arg. 2.* **Ex auctoritate Patrum et theologorum.**

S. Augustinus: «Fidei primum ac maximum officium est, ut in verum credatur Deum» (De civ. Dei l. 4, c. 20). «Ut mens in fide fidentius ambularet ad veritatem, ipsa veritas Dei Filius, homine assumpto, non Deo consumpto, eandem constituit ac fundavit fidem, ut ad Deum iter esset homini per hominem Deum» (ibid. l. 11, c. 2). *Clemens Alex.* fidem vocat «anticipationem» visionis beatificae (Strom. l. 2, c. 2). Secundum *S. Bernardum* fides est «certa praelibatio nondum propalatae veritatis» (De consid. l. 5, c. 3). Atqui in visione Deus est obiectum principale, ergo etiam in fide. Quia fides est quasi imperfecta visio, adveniente visione beatifica cessat fides, id quod non esset consequens, si obiectum principale esset diversum.

S. Thomas ait: «Si consideremus materialiter ea, quibus fides assentit, non solum est ipse Deus sed etiam multa alia, quae tamen sub assensu fidei non cadunt, nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum, prout scilicet per aliquos divinitatis effectus homo adiuvatur ad tendendum in divinam fruitionem. Et ideo etiam ex hac parte obiectum fidei est quodammodo veritas prima, in quantum nihil cadit sub fide nisi in ordine ad Deum, sicut etiam obiectum medicinae est sanitas, quia nihil medicina considerat nisi in ordine ad sanitatem.... Ea, quae pertinent ad humanitatem Christi et ad sacramenta ecclesiae vel ad quascumque creaturas, cadunt sub fide, in quantum per haec ordinamur ad Deum, et iis etiam assentimus propter divinam auctoritatem» (2, 2, q. 1, a. 1). Idem docent commentatores S. Thomae et ceteri theologi unanimiter fere. Fusiorem explicationem dat *Suarez* in disp. 2 de fide, qui etiam hoc effert Deum esse unicum obiectum absolute necessarium omnis fidei, quae est fundamentum religionis supernaturalis, quia si omnia alia obiecta deessent, posset tamen talis fides et talis religio subsistere; sed nulla religio supernaturalis concipi potest, nisi Deus aliquid de se ipso revelet. Inter

reliqua fidei obiecta eminet Christus homo, qui post Deum est obiectum principale fidei; nihilominus etiam Christus homo ad Deum refertur. «Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei» (1 Cor 3, 22 sq). «Finis, cum tradiderit regnum Deo et Patri. . . . Tunc et ipse Filius subiectus erit ei, qui subiecit sibi omnia, ut sit Deus omnia in omnibus» (1 Cor 15, 24 28).

363. *Obi. I.* Multa in Scriptura narrantur non solum pure naturalia sed etiam valde minuta, e. g. cuius staturae fuerit aliquis homo, quot filios aliquis habuerit, et similia multa, quibus nihil proficimus in cognoscendo Deo. Atqui haec sunt obiecta fidei. Ergo non omnia obiecta fidei referuntur ad Deum ut subiectum attributionis.

Resp. *Dist. mai.:* Multa in Scriptura narrantur, quae per se nihil conferunt ad Deum melius cognoscendum, *trans. mai.;* quae per accidens et in contextu sermonis nihil conferunt ad Deum melius cognoscendum, *neg. mai.* *Dist. min.:* Haec sunt obiecta fidei per se, *neg. min.;* per accidens, *conc. min.* Et *neg. conseq.*

Haec distinctio in *credibilia per se* et *credibilia per accidens* recepta est ab omnibus theologis, etsi non omnino eodem modo ab omnibus explicatur. Sufficit audire explicationem *S. Thomae:* «Aliqua sunt credibilia, de quibus est fides secundum se; aliqua vero sunt credibilia, de quibus non est fides secundum se sed solum in ordine ad alia, sicut etiam in scientiis quaedam proponuntur ut per se intenta, et quaedam ad manifestationem aliorum. Quia vero fides principaliter est de his, quae videnda speramus in patria secundum illud Hebr 1, 1: ‚Fides est substantia sperandarum rerum', ideo per se ad fidem pertinent illa, quae directe nos ordinant ad vitam aeternam, sicut sunt tres personae omnipotentis Dei, mysterium incarnationis Christi et alia huiusmodi; et secundum ista distinguuntur articuli fidei. Quaedam vero proponuntur in S. Scriptura ut credenda, non quasi principaliter intenta sed ad praedictorum manifestationem, sicut quod Abraham habuit duos filios, quod ad tactum ossium Elisaei suscitatus est mortuus, et alia huiusmodi, quae narrantur in S. Scriptura in ordine ad manifestationem divinae maiestatis vel incarnationis Christi» (2, 2, q. 1, a. 6 ad 1; cf. a. 8). «Fidei obiectum *per se* est id, per quod homo beatus efficitur. *Per accidens* autem aut secundario se habent ad obiectum fidei omnia, quae in S. Scriptura divinitus tradita continentur, sicut quod Abraham habuit duos filios, quod David fuit filius Iesse, et alia huiusmodi. Quantum ergo ad prima credibilia, quae sunt articuli fidei, tenetur homo *explicite* credere, sicut et tenetur habere fidem. Quantum autem ad alia credibilia, non tenetur homo explicite credere sed solum *implicite* vel in praeparatione animi, in quantum paratus est credere, quidquid divina Scriptura continet. Sed tunc solum huiusmodi tenetur explicite credere, quando hoc ei constiterit in doctrina fidei contineri» (2, 2, q. 2, a. 5; cf. In 2 Sent., dist. 12, q. 1, a. 2 et In 1 Cor. 11, lect. 4).

Quae per accidens credibilia sunt, partim sunt res physicae, ex quibus cognoscitur potentia et providentia divina, quemadmodum in primo capite Genesis enumerantur ordines rerum, ut efferatur omnia esse a Deo creata, vel Christus Dominus dicit aves nutriri et flores vestiri, ut commendet providentiam divinam; partim sunt res historicae, quae adduntur, ut substantia

narrationis melius intellegatur, sicut in omni narratione historica fit; partim sunt ornatus sermonis, quo res per se intentae vividius exprimuntur, ut in libris poeticis.

364. **Obi.** *II.* Fides est de complexis. Atqui Deus est aliquid incomplexum. Ergo Deus non est obiectum proprium fidei.

Resp. *Dist. mai.:* Fides est principaliter de iis, quae in se sunt complexa, *neg. mai.;* quae a nobis concipiuntur per modum complexorum, *conc. mai. Conc. min. Dist. conseq.:* Deus non est obiectum fidei eo modo, quo est in se, *conc. conseq.;* non est obiectum fidei eo modo, quo a nobis in hac vita cognoscitur, *neg. conseq.*

Nostra cognitio in hac vita procedit per iudicia et enuntiationes. Comparamus enim praedicatum cum subiecto et cum eo coniungimus aut ab eo separamus. Haec iudicia et enuntiabilia dicuntur complexa in oppositione ad simplicem apprehensionem. Etiam ea, quae in se sunt perfecte simplicia, complexo tantum modo cognoscimus. Eadem via alios docemus et ab aliis discimus, etiam ab ipso Deo secundum communiter contingentia. Ita Christus Dominus hoc humano modo totam doctrinam revelatam proposuit, et etiam nunc ecclesia ita proponit dogmata revelata. Itaque etiam assensus fidei proxime fit in aliquam propositionem, e. g.: Deus est trinus. In ipso Deo divinitas et trinitas non sunt duae res, sicut in propositione Deus et trinus sunt duo vocabula vel duo conceptus. Nihilominus nobis possibile non est credere Deum trinum nisi formando illud iudicium: Deus est trinus. Attamen sicut in aliis iudiciis intellectus non terminatur ad iudicia sua sed ad res, ita etiam in fide intellectus terminatur ad ipsum Deum. De qua re *S. Thomas* ait: «Veritas igitur divina, quae simplex est in se ipsa, est fidei obiectum; sed eam intellectus noster accipit suo modo per viam compositionis, et sic per hoc, quod compositioni factae tamquam verae assentit, in veritatem primam tendit ut in obiectum; et sic nihil prohibet veritatem primam esse fidei obiectum, quamvis sit complexorum» (De verit. q. 14, a. 8 ad 5; cf. ad 11; In 3 Sent. dist. 24, a. 1, sol. 2; Sum. 2, 2, q. 1, a. 3). Ergo propositiones sunt obiectum materiale et immediatum assensus fidei, Deus ipse est obiectum formale quod et quo, et ultimus terminus et finis huius assensus (cf. *Suarez,* De fide disp. 2, sect. 3).

Schol. *1.* De Symbolis.

365. Veritates illae principales, quae omnibus hominibus explicite credendae sunt, continentur quidem in Scriptura et aliis fontibus revelationis, sed eo modo, ut studium et exercitium requiratur ad ea ex his fontibus eruenda. Ad tale autem studium non omnibus ingenium et otium suppetit. «Et ideo fuit necessarium, ut ex sententiis Scripturae aliquid manifestum summarie colligeretur, quod proponeretur omnibus ad credendum» (*S. Thomas* 2, 2, q. 1, a. 9 ad 1). Eiusmodi brevis sententiarum fidei collectio vocatur *Symbolum,* i. e. insigne vel tessera, qua fideles ab infidelibus vel haereticis distinguuntur; quare vocatur etiam «regula fidei». Quidam dicunt nomine Symboli significari collectionem; sed collectio graece est *συμβολή*, non *σύμβολον*.

Symbola authentica edi non possunt nisi a summo pontifice aut a concilio oecumenico, sive editio fit formaliter per novam legem sive aequivalenter per usum communiter receptum sub auspiciis summi pontificis, quemadmodum etiam in aliis legibus fit. Inter Symbola maxime nota sunt apostolicum, athanasianum, nicaenum.

Forma *Symboli apostolici,* quae nunc in usu est, non legitur ante saeculum VI (Sermo pseudoaugustinianus 244, 1). Vetus forma romana (*Denz.* n. 2; cf. 6) caret tribus articulis «descendit ad inferos», «sanctorum communionem», «vitam aeternam». Haec forma usque ad saeculum II ascendit; origo apostolica, quae iam saeculo V a pluribus Patribus affirmatur, certis argumentis probari nequit. Saeculo VI orta est narratio a singulis apostolis unum articulum esse conditum. Nihilominus scholastici praeferebant divisionem Symboli in quattuordecim articulos (*S. Thomas* 2, 2, q. 1, a. 8; *Suarez,* De fide disp. 2, sect. 5, n. 10). Articuli dicuntur metaphorice. «Ut enim corporis membra articulis distinguuntur, ita etiam in hac fidei confessione, quidquid distincte et separatim ab alio nobis credendum est, recte et apposite articulum dicimus» (*Catech. rom.* pars I, c. 1, n. 4).

Symbolum athanasianum, quod quibusdam diebus recitandum praescribitur in Breviario romano, est incerti auctoris (cf. *Denz.* n. 39 sq cum nota). Auctoritas eius nititur usu liturgico, ab ecclesia praecepto. Paulatim in liturgiam introductum est inde a saeculo IX circiter.

Symbolum nicaenum continet confessionem fidei a primo concilio oecumenico contra arianos statutam (*Denz.* n. 54). Postea quaedam addita sunt a *concilio constantinopolitano I* (*Denz.* 86, ubi in nota de additamento «Filioque»). Recitari solet in missis sollemnioribus.

Exsistunt praeterea quaedam longiores formulae, quae non solent vocari Symbola sed *professiones fidei,* ut professio fidei tridentina (*Denz.* n. 994 sqq).

Schol. 2. Num ex parte obiecti fides creverit per successiones temporum.

366. a) *S. Thomas* docet *substantiam articulorum fidei semper eandem mansisse,* quod ita explicat: «Omnes articuli implicite continentur in quibusdam primis credibilibus, scilicet ut credatur Deus esse et providentiam habere circa hominum salutem.... In esse enim divino includuntur omnia, quae credimus in Deo aeternaliter exsistere, in quibus nostra beatitudo consistit; in fide autem providentiae includuntur omnia, quae temporaliter a Deo dispensantur ad hominum salutem, quae sunt via in beatitudinem. . . . Sic ergo dicendum est, quod quantum ad substantiam articulorum fidei, non est factum eorum augmentum per temporum successiones, quia quaecumque posteriores crediderunt, continebantur in fide praecedentium patrum, licet implicite. Sed quantum ad explicationem crevit numerus articulorum, quia quaedam explicite cognita sunt a posterioribus, quae a prioribus non cognosce-

bantur explicite» (2, 2, q. 1, a. 7). Deus enim paulatim homines erudivit in cognitione veritatum revelatarum, «sicut magister, qui novit totam artem, non statim a principio tradit eam discipulo, quia capere non potest, sed paulatim, condescendens eius capacitati; et hac ratione profecerunt homines in cognitione fidei per temporum successionem. Unde apostolus Gal 3 comparat statum veteris testamenti pueritiae» (ibid. ad 2).

b) *Explicatio autem credendorum olim fiebat per novas revelationes,* quia credibilia excedunt naturalem rationem (2, 2, q. 2, a. 6). Primus igitur magnus progressus factus est temporibus patriarcharum, secundus per legem mosaicam, tertius temporibus posteriorum prophetarum, qui quo propinquiores erant temporibus Christi, eo magis instruebantur de fide incarnationis (2, 2, q. 74, a. 6). Itaque temporibus prophetarum plura explicite credebantur quam aetate legis, et aetate legis plura quam temporibus patriarcharum, et tunc plura quam praecedentibus temporibus (De verit. q. 14, a. 11).

Sed «*ultima consummatio gratiae facta est per Christum,* unde et tempus eius dicitur tempus plenitudinis Gal 4» (2, 2, q. 1, a. 7 ad 4). «Innititur enim fides nostra revelationi apostolis et prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt, non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta» (1, q. 1, a. 8 ad 2). De hac re alibi iam plura diximus (I, n. 219 sqq 329 sqq).

c) Itaque *post apostolorum tempora progressus non fit per novas revelationes sed per magis explicitam cognitionem et expositionem eorum*, *quae apostolis revelata sunt.* Quae expositio authentice fit per magisterium ecclesiasticum, quod non omni tempore omnia aeque explicite proposuit, sed singula, prout temporum necessitas postulabat. *S. Thomas:* «Eorum, quae sunt fidei, quaedam sunt, quae non sunt perfecte per ecclesiam manifestata, sicut in primitiva ecclesia nondum erat perfecte declaratum apud homines, quod illi, qui erant ex iudaeis conversi, non tenerentur legalia observare, et sicut tempore Augustini nondum erat per ecclesiam declaratum, quod anima non esset ex traduce» (In Rom. 14, lect. 3). Hinc intellegitur, quod interdum doctores catholici «videntur dissensisse vel circa ea, quorum nihil interest ad fidem, utrum sic vel aliter teneantur; vel etiam in quibusdam ad fidem pertinentibus, quae nondum erant per ecclesiam determinata. Postquam autem essent per ecclesiam determinata, si quis tali ordinationi pertinaciter repugnaret, haereticus censeretur» (2, 2, q. 11, a. 2).

Itaque *verus progressus fidei* habetur; nam olim ad multas quaestiones christiani non poterant eadem certitudine et claritate respondere, qua nunc possumus. Hic progressus praeparatur per inquisitiones et disputationes theologorum, et perficitur per definitiones conciliorum et summorum pontificum; occasio externa definitionum saepe erant doctrinae falsae haereticorum vel aliorum errantium.

d) *Multipliciter ecclesia potest aliquid definire circa obiecta fidei:* 1. Ecclesia definitione tollit dubitationem, utrum aliqua doctrina sit revelata necne, e. g. infallibilitas romani pontificis e cathedra loquentis. 2. Si constat aliquam propositionem esse revelatam, ecclesia definitione solvit quaestionem ortam de sensu propositionis, e. g. definiendo verbis «Hoc est corpus meum» significari transsubstantiationem panis in corpus Christi. 3. Ecclesia definit certis quibusdam terminis apte significari doctrinam revelatam, e. g. voce consubstantialitatis perfectam aequalitatem Filii cum Patre. 4. Ecclesia definit hanc vel illam doctrinam non posse conciliari cum revelatione, sed esse haereticam, e. g. quoties statuit: Si quis dixerit hoc vel illud, anathema sit. 5. Ecclesia definit conclusiones theologicas, non immediate a Deo revelatas sed ex aliis veritatibus necessario fluentes, e. g. animam esse per se formam corporis humani. 6. Ecclesia definit quasdam practicas consequentias cum doctrina revelata nexas, e. g. necessitatem confitendi peccata gravia post baptismum commissa, quae necessitas cum institutione sacramenti paenitentiae nectitur. De hac re plura scripsi in «Theologische Zeitfragen» IV, 174 sqq.

Causa infallibilitatis definitionum ecclesiasticarum est assistentia Spiritus Sancti, qui non quidem nova revelat, sed ita movet intellectum et voluntatem hominum, qui constituunt magisterium apostolicum, et eorum, qui eos adiuvant, ut in revelata diligenter inquirant, inquisita recte intellegant, intellecta debito modo enuntient. Cf. quae de hac re docet *concilium vaticanum* sess. 4, c. 4 (*Denz.* n. 1836 sqq).

Prop. XLIII. Obiectum formale quo seu motivum internum et specificans fidei divinae est auctoritas Dei revelantis.

367. **Stat. quaest.** a) Cum fides sit assensus praestitus *propter auctoritatem testis,* auctoritas testis vocatur *obiectum formale quo* fidei seu illud obiectum, quo determinatur intellectus (sub influxu voluntatis) ad affirmandam rem testificatam. Quia obiectum ut causa influens in intellectum (etsi non ut unica causa) movet intellectum ad actum, vocatur *motivum.* Et quia per obiectum formale et motivum specificatur actus intellectus, vocatur *obiectum specificans.* Ita actus fidei est specifice diversus ab actu scientiae, quia ad actum fidei determinatur homo per auctoritatem, ad actum autem scientiae per internam evidentiam rei cognitae. *Motivum internum* dicitur, ut distinguatur a motivo externo seu a quacumque ratione extra lineam fidei impellente, ut actus fidei ponatur, ut est e. g. metus poenae vel desiderium praemii (cf. *Wilmers,* De fide n. 23 sqq).

Auctoritas Dei revelantis seu ut testis veritatis est ius, quod Deus habet, propter infinitam suam scientiam et veracitatem nobis imponendi obligationem credendi dictis suis. Deus utpote supremus Dominus noster habet etiam ius postulandi a nobis, ut ipsum audiamus, si vult

nobis loqui; sed hoc motivum proxime respicit voluntatem hominum et eorum observantiam et oboedientiam erga Deum exigit. In thesi autem loquimur de motivo ipsius intellectus, quo intellectus determinatur ad aliquid verum habendum.

b) *Guilelmus Parisiensis (Alvernus)* docuit motivum fidei esse supremum Dei dominium, ob quod credimus, quia Deus iubet nos credere, non quia ipse verax est (De fide c. 1). Olim *protestantes* satis communiter dicebant hominem ad credendum moveri non motivo externo sed solo interno instinctu Spiritus Sancti. *Modernistae,* qui volunt revelationem esse mysteriosum quoddam commercium cum Deo in anima hominis, et qui fidem reponunt in tendentia sensus religiosi in Deum, consequenter admittere nequeunt motivum fidei esse auctoritatem Dei summe veracis in loquendo.

Doctrina in thesi enuntiata est de fide definita. Definitio in *concilio vaticano* proxime facta est contra doctrinam rationalistarum et semirationalistarum docentium ultimum fidei salutaris motivum esse perspectam rerum religiosarum evidentiam (cf. Coll. Lac. VII, 527).

368. *Arg. 1.* Ex S. Scriptura.

Auctoritas Dei revelantis est obiectum formale fidei divinae, si credimus Deo seu testimonio divino, quia Deus est suprema veritas in cognoscendo et loquendo. Atqui ita res se habet secundum S. Scripturam. Ergo.

Prob. min. «Credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad iustitiam. . . . In repromissione etiam Dei non haesitavit diffidentia, sed confortatus est fide, dans gloriam Deo. . . . Non est autem scriptum tantum propter ipsum, quia reputatum est illi ad iustitiam, sed et propter nos, quibus reputabitur credentibus in eum, qui suscitavit Iesum Christum Dominum nostrum a mortuis» (Rom 4, 3 20 23 sq). Ergo Abraham credidit Deo revelanti rem prorsus improbabilem, scilicet ipsum iam senem futurum patrem multarum gentium, et credidit, dans gloriam Deo, i. e. fidens absolutae Dei veracitati. «Si testimonium hominum accipimus, testimonium Dei maius est. . . . Qui non credit Filio, mendacem facit eum, quia non credit in testimonium, quod testificatus est Deus de Filio suo» (1 Io 5, 9 sq). Sicut hic provocatur ad veracitatem Dei, ita alibi ad scientiam eius, «quia quod scimus, loquimur, et quod vidimus, testamur», inquit Christus de seipso (Io 3, 11; cf. 3, 22 sqq). «Qui me misit, verax est, et ego quae audivi ab eo, haec loquor in mundo» (Io 8, 26); ergo «qui credit in me, non credit in me, sed in eum, qui misit me» (Io 12, 44).

369. *Arg. 2.* Ex traditione.

S. Cyprianus: «Promittit Deus, qui verax est, cuius sermo credentibus aeternus et firmus est. Si tibi vir gravis et laudabilis aliquid

polliceretur, haberes pollicenti fidem, nec te falli aut decipi ab eo crederes. . . . Deus tecum loquitur, et tu mente incredula perfidus fluctuaris?» (De mortal. c. 6.) *S. Ambrosius:* «Si Deo non credimus, cui credimus? Omnia enim, quae credimus, vel visu credimus vel auditu. Visus saepe fallitur, auditus in fide est. An asserentis persona discutitur? Si viri boni dicerent, nefas putaremus non credere. Deus asserit, probat Filius» (In Luc. l. 4, n. 71). *S. Leo M.:* «Divina enim est auctoritas, cui credimus» (Sermo 7 de nativ. c. 1).

Idem docent theologi unanimiter, etsi de quibusdam adiacentibus quaestionibus disputant. *S. Thomas* ait: «In fide si consideremus formalem rationem obiecti, nihil aliud est quam veritas prima. Non enim fides, de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum. Unde ipsi veritati divinae fides innititur tamquam medio» (2, 2, q. 1, a. 8). «Ipsum autem testimonium veritatis primae se habet in fide ut principium in scientiis demonstrativis» (De verit. q. 14, a. 8 ad 16). *Rationem internam* reddit ex eo, quod fides est virtus. «Nullus enim habitus rationem virtutis habet nisi ille, cuius actus semper est bonus; aliter enim non esset perfectio potentiae. Cum igitur actus intellectus sit bonus ex hoc, quod verum considerat, oportet, quod habitus in intellectu exsistens virtus esse non possit, nisi sit talis, quo infallibiliter verum dicatur.... Hoc autem fides non potest habere, quod virtus ponitur ex ipsa rerum evidentia, cum sit non apparentium. Oportet igitur, quod hoc habeat ex hoc, quod adhaeret alicui testimonio, in quo infallibiliter veritas invenitur. Sicut autem esse creatum, quantum est de se, vanum est et defectibile, nisi contineatur ab esse increato, ita omnis creata veritas defectibilis est, nisi quatenus per veritatem increatam rectificatur. . . . Unde oportet, quod fides, quae virtus ponitur, faciat intellectum hominis adhaerere veritati, quae in divina cognitione consistit transcendendo proprii intellectus veritatem» (De verit. q. 14, a. 8). Fides non posset esse assensus absolute firmus, nisi niteretur motivo absolute firmo; tale autem motivum est sola divina auctoritas, i. e. absoluta scientia et veracitas Dei.

370. *Arg. 3.* Ex constitutionibus ecclesiasticis.

Concilium vaticanum sess. 3, c. 3 docet fidem «virtutem esse supernaturalem, qua Dei aspirante et adiuvante gratia ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest» (*Denz.* n. 1789). Deus falli non potest, quia est omniscius; fallere non potest, quia est absolute verax. Omniscientia autem et veracitas constituunt auctoritatem Dei, quatenus haec auctoritas est motivum assensus intellectualis. Auctoritas vero, qua Deus voluntatem hominis regit, consistit in supremo dominio Dei. Utraque auctoritas concurrit ad imponendam homini obligationem credendi. Quare concilium definit can. 1 de fide: «S. q. d. rationem

humanam ita independentem esse, ut fides ei a Deo imperari non possit, A. S.»; can. 2: «S. q. d. fidem divinam a naturali de Deo et rebus moralibus scientia non distingui, ac propterea ad fidem divinam non requiri, ut revelata veritas propter auctoritatem Dei revelantis credatur, A. S.» (*Denz.* n. 1810 sq).

In iuramento a *Pio X* praecepto fit professio huius veritatis: «Certissime teneo ac sincere profiteor fidem esse . . . verum assensum intellectus veritati extrinsecus acceptae ex auditu, quo nempe, quae a Deo personali, creatore ac Domino nostro, dicta, testata et revelata sunt, vera esse credimus propter Dei auctoritatem summe veracis» (*Denz.* n. 2145).

371. *Obi. I.* Ultimum motivum fidei est illud, quod non iam logice resolvitur in aliud. Atqui prima veritas in cognoscendo et in loquendo logice resolvitur in primam veritatem in essendo. Ergo non veritas et scientia Dei sed ipsa deitas seu Ipsum Esse est ultimum motivum fidei.

Resp. *Dist. mai.:* Ultimum motivum fidei est, quod non iam resolvitur in aliud motivum assensus, *conc. mai.;* quod in ordine ontologico non habet aliud fundamentum logice distinctum, *neg. mai. Dist. min.:* In ordine ontologico veritas in cognoscendo et loquendo logice fundatur in ipsa essentia divina, *conc. min.;* ipsa essentia divina ut talis est motivum, quod intellectum movet ad assensum fidei, *neg. min.* Et *neg. conseq.*

Ripalda (De fide disp. 2, sect. 2, n. 101 sq) admittit quidem communem doctrinam ut veram, putat nihilominus ipsam divinitatem, utpote infinite perfectam, sufficere ut motivum fidei, etiamsi abstrahamus a scientia et veracitate Dei. Attamen non ita est. Nam si quis cognosceret Deum ut primam veritatem in essendo, sed non cognosceret eum esse etiam absolute verum in dicendo, non haberet sufficiens motivum fidei. Contra vero si cognoscimus Deum esse absolute veracem et omniscium, possumus ei credere, nihil cogitantes de prima veritate in essendo. Ergo prima veritas in essendo non pertinet ad obiectum formale fidei.

372. *Obi. II.* Id solum est motivum fidei, quod proxime movet ad credendum. Atqui sola absoluta veracitas testis nos movet ad ei credendum. Ergo sola veracitas Dei est motivum fidei.

Resp. *Conc. mai. Nego suppositum minoris,* scilicet testem esse absolute veracem nisi loquatur ex scientia absolute certa. Nihil iuvat, si testis vult quidem dicere verum, sed ipse fallitur et dicit, quod falsum est. Ergo ad absolutam veracitatem in loquendo etiam requiritur correspondens scientia, et haec non minus movet nos ad assentiendum testimonio quam veracitas in loquendo.

De hac re non sunt tam diversae sententiae apud theologos quam diversi modi loquendi, quia quidam soli veracitati Dei insistunt, ut *Bañes* (In 2, 2, q. 1, a. 1, dub. 1, concl. 5): «Auctoritas Dei nihil aliud est quam ipsius veracitas aut fidelitas in eo, quod aliquid revelat.» Sed hi omnes theologi aut diserte dicunt aut tacite supponunt nihil valere voluntatem dicendi verum, si testis careat scientia (cf. supra n. 369). Itaque alii dicunt ad auctoritatem testis scientiam requiri praesuppositive, alii dicunt requiri

formaliter; quae non est res magni momenti. Etiam tum cum agitur de promissionibus et comminationibus Dei credendis, nullum aliud motivum requiritur nisi scientia et veracitas Dei; non autem requiritur fidelitas ut distinctum motivum. Haec utique fidelitas colligitur ex Dei promittentis absoluta veracitate, sed omnino non influit in assensum fidei; immo si possemus concipere Deum promittentem sine scientia et veracitate, sola fidelitas non esset sufficiens motivum credendi.

373. *Obi. III.* Multi homines, quando e. g. recitantes Symbolum eliciunt actum fidei, non cogitant de auctoritate Dei. Ergo auctoritas Dei non requiritur ad credendum.

Resp. *Dist. mai.:* Illi, qui antea propter auctoritatem Dei crediderunt revelata, possunt postea renovare assensum fidei sine explicita cogitatione de auctoritate Dei, *conc. antec.;* sine influxu virtuali huius motivi antea cogniti, *neg. antec.* *Dist. conseq.:* Ad assensum fidei non semper requiritur auctoritas Dei actu cognita, *conc. conseq.;* non requiritur saltem auctoritas Dei antea cognita et nunc virtualiter influens, *neg. conseq.*

Itaque non requiritur, ut ante singulos actus fidei novum et reflexum iudicium de auctoritate Dei formetur, sed sufficit, ut maneat confusa notitia motivi antea cogniti (cf. *De Lugo,* De fide disp. 1, sect. 6, n. 88 sqq). Contingit quidem, ut homines recitent formulas fidei, plane non attendentes ad motivum. Hic non est actus fidei; non tamen id est aliquid fidei proprium, sed etiam in actibus aliarum virtutum fieri potest, sicut tota haec quaestio revocatur ad generalem quaestionem, quid requiratur et sufficiat, ut aliquod motivum virtualiter influat in actum (cf. Praelect. dogm. III, n. 662 sq).

Schol. 1. Sitne revelatio divina partiale motivum fidei.

374. Omnes theologi docent *revelationem divinam absolute praerequiri ad actum fidei divinae.* Nihilominus olim acriter disputabant, utrum revelatio praerequireretur solum ut condicio sine qua non, an esset partiale motivum actus fidei. Scotistae, ut *Mastrius* (De fide q. 2, n. 56 sq), dicebant esse condicionem tantum. Ceteri omnes fere dicebant esse motivum, ut *Salmanticenses* (De fide disp. 1, dub. 3, n. 89).

Revelatio active sumpta est actus Dei internus, i. e. voluntas loquendi hominibus. Revelatio passive sumpta est effectus creatus ad hoc productus, ut per eum Deus aliquid testetur, e. g. verba Christi. Revelatio complete sumpta est creatum testimonium divinum, in quantum informatur quodammodo scientia et veracitate Dei. De revelatione complete sumpta loquimur, et dicimus *revelationem rectius vocari motivum partiale actus fidei.* Haec est doctrina *S. Thomae,* qui dicit testimonium seu revelationem Dei esse obiectum formale, cui fides innitatur (supra n. 369).

Ratio est, quia locutio Dei vere movet nos ad assentiendum et specificat fidem; nam sola scientia et veracitas Dei non possunt nos movere ad assentiendum alicui obiecto materiali, nisi constat hoc obiectum esse nexum cum scientia et veracitate Dei; hoc autem constat

per solam revelationem. Ergo locutio Dei simili modo movet ad assensum, sicut consequentia in syllogismo seu nexus consequentis cum praemissis, quae consequentia certe non est pura condicio sed verum motivum assensus. Praeterea certum est Deum scire et affirmare apud se omnia vera; non tamen propter hanc internam scientiam et veracitatem Dei omnia vera dicentis possumus fide divina credere omnia vera, quia deest testimonium seu revelatio Dei nobis loquentis; ergo revelatio specificat actum fidei eamque distinguit ab aliis actibus, quos sive comprehensores sive viatores ponere possunt, nixi scientia et veracitate Dei interna. Consequenter revelatio est obiectum formale et motivum partiale fidei.

Locutio quidem abstracte considerata est indifferens ad verum et falsum; sed locutio, ut est testificatio Dei, non est indifferens. Licet tamen in ipsa quoque revelatione Dei distinguere locutionem materialiter sumptam et veracitatem Dei ut eius formam, ex qua locutio habet, ut moveat; sed haec est distinctio pure logica rerum inseparabiliter nexarum. Itaque si revelatio sumitur complete, ut effectus Dei procedens ex eius scientia et veracitate, est verum motivum fidei.

Schol. 2. Ad fidem theologicam praerequiritur revelatio proprie dicta et formalis.

375. a) *Revelatio proprie dicta* opponitur revelationi late dictae, i. e. manifestationi Dei per ea, quae creata sunt (Rom 1, 20). Si quis ex creaturis haurit certitudinem exsistentiae Dei, potest dici habere fidem Dei seu credere Deum, sumendo vocabula fidei et credendi pro quovis firmo assensu, maxime in rebus religiosis. Haec non est fides, quam Scriptura et traditio praedicant ut initium salutis; nam «fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi» (Rom 10, 17). Illa fides late dicta est assensus praestitus propter veritatem se naturaliter manifestantem; assensus autem fidei salutaris non ponitur propter intrinsecam rerum veritatem, naturali rationis lumine perspectam sed propter auctoritatem Dei revelantis (supra n. 370). Quare *Innocentius XI* damnavit hanc propositionem: «Fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo ad iustificationem sufficit» (*Denz.* n. 1173).

Non tamen requiritur, ut singulis credentibus immediate revelatio fiat, sed sufficit, ut quibusdam immediate fiat et per hos immediate vel mediate cum aliis communicetur. Post apostolos non iam facta est revelatio publica, quae ab ecclesia fidelibus proponenda est, sed apostolis mortuis deinceps credenda proponebantur et proponuntur, quae continentur in deposito fidei ab apostolis tradito (cf. supra n. 366 et I, n. 219 sqq 329 sqq). Ita docent *concilium tridentinum* sess. 4 (*Denz.* n. 783) et *concilium vaticanum* sess. 3, c. 2 (*Denz* n. 1787). Cf. Lc 10, 16; Mc 16, 15 sq; 1 Thess 2, 13; 2 Tim 1, 14; 2, 2; Iud v. 3.

Num sufficiat revelatio privata ad eliciendum actum fidei theologicae, disputatur inter theologos. Revelatio privata ea est, quae datur alicui post mortem apostolorum, non ut augeatur depositum fidei catholicae, sed ob varios alios fines. *Salmanticenses* (De fide disp. 1, dub. 4, n. 104) negant eam sufficere ad fidem theologicam; communius vero theologi affirmant, ut *Suarez* (De fide disp. 3, sect. 10) et *De Lugo* (De fide disp. 1, sect. 11). Supposita certitudine de facto revelationis privatae non apparet, cur revelatio privata non sufficiat ad fidem theologicam; nam obiectum formale quo seu motivum est idem atque in fide catholica, scilicet auctoritas Dei revelantis; et si quid Deus tali modo revelat, etiam aliquo modo ad ipsum ut subiectum attributionis pertinebit res revelata, ut idem quoque sit subiectum atque in fide catholica; ergo etiam est ratio specifice eadem utriusque assensus. Differentia solum refertur ad obligationem credendi, quia publicam revelationem omnes admittere debent, privatam ii tantum, a quibus Deus hoc specialiter postulat. Hoc sensu fides theologica privata non est fides catholica.

b) Alia est *distinctio inter revelationem formalem et virtualem.* Formaliter revelatum est, quod ipso testimonio divino immediate enuntiatur; virtualiter revelatum est, quod ex altera veritate revelata et altera non revelata ope ratiocinii deducitur. Virtualiter igitur revelatae sunt conclusiones theologicae (cf. I, n. 336 sqq). Quidam theologi docent conclusiones theologicas esse fide theologica credendas. Ita *Canus* (De locis theol. l. 6, c. 8 ad 10). Alii communius negant, ut *Suarez* (De fide disp. 3, sect. 11, n. 7).

Ratio negantis sententiae est haec: Obiectum fidei est id tantum, quod est dictum a Deo. Atqui conclusiones theologicae non sunt dicta Dei. Ergo fide divina credi non possunt. *Prob. min.* Etsi maior conclusionis theologicae dicta est a Deo, tamen Deus revelatione proprie dicta nihil testatus est de minore neque de consequentia argumenti. Ergo sicut is, qui negat minorem et consequentiam et ideo consequens, non negat, quod Deus dixit, ita qui affirmat consequens, motus etiam minore et consequentia, sub hoc respectu non affirmat, quod Deus dixit, neque quia Deus dixit. Sicut ergo qui negat consequens ob negatam minorem vel consequentiam, non est haereticus, ita qui affirmat consequens etiam ob affirmatam minorem et consequentiam, non ideo praecise est fidelis. Aliud vero est, si agitur solum de syllogismo expositorio, in quo minor non est nova veritas sed expositio maioris; in tali syllogismo si maior est revelata, etiam consequens est revelatum; e. g. omnia Deo nota sunt, ergo hoc vel illud Deo notum est, quia ibi minor solum omnia exponit per singula. — Hucusque diximus de conclusionibus, quas homo privatus facit.

Quid si ecclesia proponit conclusiones theologicas omnibus admittendas? Duplex casus distinguendus est. Aut res erat a Deo formaliter revelata, sed hoc non erat satis perspicuum, et ideo doctrina proponebatur

interim saltem ut theologice certa, postea vero ab ecclesia declarata est credenda. In hoc casu per iudicium ecclesiae solum sublata est dubitatio de facto revelationis formalis. Aut res non est a Deo formaliter revelata, et ab ecclesia solum proponitur ut conclusio omnibus tenenda. In hoc casu ecclesia iudicio suo non efficit, ut id, quod antea non erat verbum Dei, nunc sit verbum Dei. Hoc diserte declaravit *concilium vaticanum* sess. 3, c. 2 de verbo Dei scripto (*Denz.* n. 1787), sed eadem ratio est de verbo Dei dicto, ut patet ex actis concilii (cf. Coll. Lac. VII, 414 sq 1704 sqq). Itaque conclusiones theologicae ab ecclesia statutae non fide theologica creduntur, sed fide ecclesiastica tenentur.

c) *Quamvis ad fidem praerequiratur revelatio formalis, non tamen necessaria est revelatio formalis explicita, sed sufficit revelatio formalis implicita.* Dicitur explicite revelatum, quod verbis signanter exprimitur. Implicite formaliter revelatum est, quod quidem verbis revelationis non signanter exprimitur, sed tum in se tum quoad nos formaliter idem est cum revelato seu in eo formaliter continetur. Talem revelationem sufficere ad constituendum obiectum credibile docent theologi communissime, ut *Suarez* (De fide disp. 3, sect. 11, n. 5 sq), *De Lugo* (De fide disp. 1, sect. 13, n. 278 sqq), *Salmanticenses* (De fide disp. 1, n. 116 sqq). *Ratio huius doctrinae* est haec: Quae formaliter implicite dicuntur, tum in se tum quoad nos idem sunt atque ea, quae explicite dicuntur, et solo modo enuntiationis differunt. Atqui solus modus enuntiationis, quo circa rem nihil mutatur, non constituit differentiam essentialem in ratione obiecti credibilis. Ergo obiectum implicite formaliter revelatum non minus credibile est quam obiectum explicite revelatum. Id magis patebit, si consideraverimus, quot modis possit aliquid esse implicite formaliter revelatum.

Implicite revelata sunt haec: 1. Revelato definito revelata est definitio. Si revelata est propositio: Christus est homo, revelatum est Christum esse animal rationale. 2. Si revelatur totum, revelantur partes essentiales: Christus est homo; Christus habet corpus et animam. 3. Si revelata est propositio universalis, revelatae sunt singulae propositiones particulares sub ea contentae: Omnis homo debet oboedire legi divinae; hic homo debet oboedire legi divinae. 4. Si ex duobus contradictoriis unum revelatur ut verum, simul revelatur alterum esse falsum: Deus est trinus personis; falsum est omne id, quo tollitur trinitas personarum. 5. Quae sunt necessario correlata, simul revelantur: Ioannes est filius Zebedaei; Zebedaeus est pater Ioannis. 6. Si ambae praemissae revelatae sunt, conclusio est revelata: Revelatum est ad omne opus salutare requiri gratiam. Revelatum est actum fidei theologicae esse opus salutare. Ergo revelatum est ad actum fidei theologicae requiri gratiam.

Nihilominus si agitur de syllogismo proprie dicto, ut in hoc ultimo exemplo, attentione opus est. Si quis propter illationem logicam admittit

conclusionem, non elicit actum fidei, sed ponit assensum theologicum. Itaque si agitur de actu fidei eliciendo, syllogismus potest solum servire ad proponendam menti conclusionem ut revelatam a Deo, et dein assentiendum est propositioni in conclusione positae, quia est a Deo revelata. Praeterea non semper evidens est, utrum in syllogismis solae veritates revelatae concurrant an etiam aliquod principium naturale, praesertim si agitur de argumentatione complexa. Quare mirum non est eos quoque theologos, qui doctrinam supra traditam admittunt, tamen in applicatione eius interdum dissentire. Huc pertinet e. g. quaestio, num fide divina credi possit summum pontificem in praesens regnantem esse successorem S. Petri in primatu. De qua re olim multum disputatum est. Videlicet agitur de hoc syllogismo: Omnis papa legitime electus est successor S. Petri in primatu. Atqui hic papa, a tota ecclesia agnitus, est legitime electus. Ergo hic papa est successor S. Petri in primatu. *Maior* est doctrina revelata. *Minor* est infallibiliter vera, quia in hac re tota ecclesia errare non potest. Sed videtur etiam esse formaliter implicite revelata. Nam «pontifex legitime electus» et «pontifex a tota ecclesia agnitus» sunt solum duae enuntiationes unius eiusdemque conceptus. Ergo sicut revelatum est hunc hominem descendere ab Adamo, quia revelatum est omnem hominem descendere ab Adamo, ita revelatum est hunc pontificem ab ecclesia agnitum esse successorem S. Petri in primatu, quia revelatum est omnem pontificem ab ecclesia agnitum esse successorem S. Petri in primatu. Deus enim proponendo propositiones universales nihil aliud potuit velle dicere nisi singulas propositiones sub universalibus contentas esse veras. Certe Deus non vult, ut abstracta vel universalia tantum, quae ut talia nuspiam exsistunt, admittantur, sed potius ut admittantur singula, quae maximi momenti sunt ad fidem et mores recte formandos. — Haec sint dicta exempli causa, ut pateat interdum difficile esse de hac re certum iudicium facere. Itaque in similibus casibus licet utramlibet oppositarum sententiarum sequi, quamdiu ecclesia nihil definit.

Schol. 3. De fide ecclesiastica.

376. a) Quando ecclesia conclusionem theologicam omnibus tenendam statuit, haec propositio est obiectum fidei ecclesiasticae. Fides ecclesiastica est assensus firmus, supernaturalis, infallibilis; et in hoc convenit cum fide theologica. *Differt autem fides ecclesiastica a fide* divina imprimis, quia motivum formale et immediatum fidei theologicae est verbum divinum; motivum autem formale et immediatum fidei ecclesiasticae est verbum humanum et mediate tantum verbum divinum. Consequenter motivum fidei theologicae est intrinsecus infallibile et per se et principaliter; motivum vero fidei ecclesiasticae est extrinsecus tantum infallibile et participative et ministerialiter; ideo praesupponit revelationem divinam de infallibilitate ecclesiae et assistentiam divinam. Assensus fidei ecclesiasticae procedere potest ex habitu infuso fidei,

quia habitus cooperantur non solum ad actus, qui versantur circa obiectum principale, sed etiam ad actus, qui versantur circa alia cum obiecto principali nexa (cf. *S. Thomas* 1, 2, q. 54, a. 4).

Sunt quidem theologi, qui volunt omni definitione ecclesiastica rem definitam fieri fide theologica credibilem et credendam, ut *Suarez* (De fide disp. 3, sect. 11, n. 11) et *Schiffini* (De virt. inf. n. 127 sqq). Sed communius theologi hoc negant, ut *Molina* (In 1, q. 1, a. 2, disp. 1 et 2), *Billot* (De virt. inf. thes. XIII in fine), *van Noort* (De font. revel. et de fide n. 246 sqq; cf. n. 198). Nam ratio, in qua insistunt priores theologi, quod per ecclesiam Deus loquitur, non valet ad eorum opinionem probandam. Nam definitio ecclesiastica latiore tantum sensu est locutio divina, quatenus ecclesia ex missione et sub assistentia divina loquitur, sub qua tamen ecclesia manet causa principalis locutionis suae, utens potestate iurisdictionis sibi inhaerente et creata; non vero est locutio divina presso illo sensu, quo verba Dei loquuntur organa et instrumenta inspirationis et revelationis, i. e. scriptores sacri, prophetae, apostoli. Ergo testimonium ecclesiae immediate et intrinsecus est testimonium humanum, sed infallibile per externam assistentiam Spiritus Sancti.

b) Ecclesiae praedicatio, quamvis non sit motivum fidei, est *regula fidei divinae proxima,* i. e. medium logicum, per quod obiecta materialia fidei cognoscuntur. Ad hoc enim Deus elegit ecclesiam, ut per eius praedicationem notitia rerum revelatarum ad singulos perveniret. Haec igitur regula est principium materiale fidei, quatenus materiam credendam proponit; non est principium formale, quod in se habeat vim nos movendi ad assensum fidei. Ante fidem ecclesia consideratur ut factum historicum, quo revelatio fit cognoscibilis. Dein ex revelatione discimus ecclesiam esse infallibilem in proponendis revelatis, et hanc regulam infallibilem applicamus ad singula revelata invenienda. In quo processu nullus est circulus vitiosus. Antequam enim praedicatione ecclesiae ut regula infallibili uti possumus, necessario prius habemus actum fidei independentem ab infallibilitate ecclesiae. Neque in omni condicione requiritur haec regula, ut quis perveniat ad fidem theologicam, quia potest etiam aliquis, qui inculpabiliter ignorat hanc regulam, alia via pervenire ad cognoscendam revelationem divinam. Sed in hoc ordine providentiae ecclesia est medium ordinarium a Deo institutum ad conservandum et proponendum depositum fidei (cf. I, n. 247 sqq).

Prop. XLIV. Praeambula fidei et motiva credibilitatis, quamvis ante fidem praerequirantur, ut fides sit rationabilis, non tamen pertinent ad motivum internum et specificans fidei.

377. ***Stat. quaest.*** *Praeambula fidei* vocantur veritates de Deo naturaliter notae, quae ad fidem praerequiruntur, ut Deum exsistere, Deum esse absolute veracem, Deum esse colendum, alia, quae re-

ligionem generatim spectant. *Motiva credibilitatis* vocantur miracula, prophetiae, alia, quibus ostenditur revelationem esse credibilem et credendam. Interdum utraque simul vocantur aut praeambula fidei aut motiva credibilitatis.

Fidei assensus non evidentia extorquetur, sed est assensus liber, qui ex voluntatis imperio cum auxilio gratiae ponitur (supra n. 350 sqq 359a). Iamvero hic assensus, ut sit rationabilis, supponit iudicium rem, de qua agitur, esse fide divina credibilem et credendam. Ergo ante actum fidei praecedunt pius credulitatis affectus et iudicia credibilitatis et credenditatis. Quae iudicia pro obiecto formali et motivo habent motiva credibilitatis, i. e. illa motiva, quibus probatur revelationem divinam vere nobis esse factam, et Deo revelanti esse credendum. Etiam haec iudicia, ut fiant, sicut expedit ad salutem, postulant auxilium gratiae (supra n. 359*b*).

Ii *protestantes,* quibus fides est nuda fiducia, negant necessitatem motivorum credibilitatis (cf. *Moehler,* Symbolik § 44 59 66). Secundum *rationalistas* fides est naturalis quidam sensus numinis vel tendentia cordis in Deum. Simile quid docent *modernistae* (*Denz.* n. 2074). Ad talem fidem non requiruntur motiva credibilitatis. Contra hos omnes ecclesia catholica docet revelationem divinam signis externis fieri credibilem. Eatenus thesis est de fide; quaestio autem de influxu horum motivorum est theologica. Dividimus thesim in tres partes: 1. ante fidem praerequiritur iudicium nixum motivis credibilitatis; 2. motiva credibilitatis efficiunt, ut fides sit rationabilis; 3. non tamen sunt motivum formale et specificans fidei.

378. **Prob. pars I.** *Ante fidem praerequiritur iudicium nixum motivis credibilitatis.*

a) Secundum *S. Scripturam* Christus miraculis et prophetiis probavit se esse legatum divinum et discipulis dedit potestatem eodem modo ostendendi divinitatem religionis christianae; simul vero docuit homines sine his argumentis non obligari ad credendum. Ergo docuit homines per motiva credibilitatis ducendos esse ad fidem. *Antecedens* huius argumenti iam probatum est in tomo I, n. 138 sqq. Quare sufficit hic pauca in memoriam revocare. «Opera, quae dedit mihi Pater, ut perficiam ea, ipsa opera, quae ego facio, testimonium perhibent de me, quia Pater misit me» (Io 5, 36). Opera miraculosa, quae quis facit ad probandum se esse legatum missum a Deo ad annuntiandam hominibus revelationem divinam, sunt motiva credibilitatis. De his autem operibus ait Christus: «Si non facio opera Patris mei, nolite credere mihi. Si autem facio, et si mihi non vultis credere, operibus credite» (Io 10, 37 sq). «Si opera non fecissem in iis, quae nemo alius fecit, peccatum non haberent» (Io 15, 24). Cf. Mt 11, 2 sqq; 12, 39 sq; Mc 16, 17 sq; Lc 10, 9 sqq.

Evangelistae saepe adnotant in Christo vaticinia Veteris Testamenti esse impleta, et dicunt se narrare miracula et impletionem vaticiniorum, ut homines moveantur ad credendum (Io 19, 35 sqq; 20, 3 sq; cf. 11, 42). Similiter apostoli, iudaeis praedicantes, provocant ad miracula et vaticinia (Act 2, 14 sqq; 3, 12 sqq; 10, 37 sqq; 13, 17 sqq. 2 Cor 12, 12. 2 Petr 1, 16 sqq).

b) Idem docent SS. Patres. *Tertullianus* inculcat «nihil temere credendum, temere porro credi, quodcumque sine originis agnitione creditur» (Adv. Marc. l. 5, c. 1). *S. Iustinus M.*: «Quomodo homini crucifixo crederemus eum esse primogenitum ingenito Deo et futurum iudicem universi generis humani, nisi praedictiones circa ipsum confirmatas eventu videremus?» (Apol. 1, c. 53.) Ad ostendendam credibilitatem religionis christianae Patres multa opera scripserunt. De qua re ait *Eusebius Caes.*, qui et ipse talia opera scripsit: «Cum hoc nonnulli persuasum habeant christianam religionem nulla posse ratione defendi, sed fide sine ratione et assensu sine examine adhaerere eos, qui illud nomen amplectantur, . . . eosdemque propter fidem irrationalem vulgo fideles appellari, merito hoc opus evangelicae demonstrationis aggredior» (Praepar. evangel. l. 1, c. 1). *S. Augustinus*: «Quis non videat prius esse cogitare quam credere? Nullus quippe credit, nisi prius cogitaverit esse credendum» (De praedest. sanct. c. 2, n. 5). «Absit, ut ideo credamus, ne rationem accipiamus sive quaeramus, cum etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus.... Propterea monet apostolus [1 Petr 3, 15] paratos nos esse debere ad responsionem omni poscenti nos rationem de fide et spe nostra» (Ep. 120, n. 3 sq).

Idem docent theologi. *S. Thomas*: «Ea, quae subsunt fidei, dupliciter considerari possunt: uno modo in speciali, et sic non possunt esse simul visa et credita; alio modo in generali, scilicet sub communi ratione credibilis, et sic sunt visa ab eo, qui credit. Non enim crederet, nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid huiusmodi» (2, 2, q. 1, a. 4 ad 2). *Suarez*: «Imprimis statuendum est ad sufficientem fidei propositionem non satis esse obiectum utcumque proponi tamquam dictum seu revelatum a Deo, sed necessarium saltem esse cum talibus circumstantiis proponi, ut prudenter appareat credibile eo modo, quo proponitur» (De fide disp. 4, sect. 2, n. 3). Consentiunt ceteri theologi.

c) *Concilium vaticanum* sess. 3, can. 3 de fide definivit: «S. q. d. revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cuiusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere, A. S.» (*Denz.* n. 1812). In iuramento *Pii X* contra modernismum haec habentur: «Externa revelationis argumenta, hoc est facta divina, imprimisque miracula et prophetias admitto et agnosco tamquam signa certissima divinitus ortae christianae religionis, eademque teneo aetatum omnium atque hominum, etiam huius temporis,

intellegentiae esse maxime accommodata» (*Denz.* n. 2145). Ecclesia provocat imprimis ad miracula et prophetias in Scriptura contenta, quia haec sunt motivum credibilitatis omnibus aptum. Idem valet de ipsa ecclesia catholica indolem instituti divini manifeste prae se ferente. Non tamen ideo negatur posse Deum ita supernaturali influxu illustrare aliquem hominem, ut vi huius luminis infusi clare videat christianam religionem esse credibilem et credendam. Tunc ipsum illud factum internum esset motivum credibilitatis. Sed haec via esset omnino extraordinaria. Hic autem agimus de via ordinaria, qua Deus cum externis revelationis argumentis coniungit internam illuminationem.

379. **Prob. pars II.** *Motiva credibilitatis efficiunt, ut fides sit rationabilis.* Nam fides est actus, quo sine ulla voluntaria dubitatione assentimus rei, quae et quia dicitur a Deo revelata. Atqui irrationabile esset tam firmum assensum ponere, quamdiu non certo constat rem esse vere a Deo revelatam. Ergo motiva credibilitatis, quibus hoc ostenditur, efficiunt, ut fides sit actus rationabilis.

Ita docet *concilium vaticanum* sess. 3, c. 3: «Ut fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa iungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina atque imprimis miracula et prophetias, quae cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intellegentiae accommodata.... Quin etiam ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis fecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile»| (*Denz.* n. 1790 1794).

Iam *Innocentius XI* damnavit hanc propositionem: «Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis, immo cum formidine, qua quis formidet, ne non sit locutus Deus» (*Denz.* n. 1171). *Pius IX* in encyclica «Qui pluribus» die 9 Nov. 1846: «Humana ratio, ne in tanti momenti negotio decipiatur et erret, divinae revelationis factum diligenter inquirat oportet, ut certo sibi constet Deum esse locutum, ac eidem, quemadmodum sapientissime docet apostolus [Rom 12, 1], rationabile obsequium exhibeat. . . . Sed quam multa, quam mira, quam splendida praesto sunt argumenta, quibus humana ratio luculentissime evinci omnino debet divinam esse Christi religionem . . . ac propterea nihil fide nostra certius, nihil securius, nihil sanctius exstare, et quod firmioribus innitatur principiis.» Enumeratis motivis credibilitatis summus pontifex concludit: «Quae certe omnia tanto divinae sapientiae ac potentiae fulgore undique collucent, ut cuiusque mens et cogitatio vel facile intellegat christianam fidem Dei opus esse. Itaque humana ratio ex splendidissimis hisce ac firmissimis argumentis clare aperteque cognoscens

Deum eiusdem fidei auctorem exsistere, ulterius progredi nequit, sed quavis difficultate ac dubitatione penitus abiecta atque remota omne eidem fidei obsequium praebeat oportet, cum pro certo habeat a Deo traditum esse, quidquid fides ipsa hominibus credendum et agendum proponit» (*Denz.* n. 1637 sqq). Ergo auctoritas ecclesiastica clare docet motivis credibilitatis effici, ut fides theologica sit rationabilis.

380. **Prob. pars III.** *Motiva credibilitatis non pertinent ad motivum internum et specificans fidei.* Nam secundum specificam suam rationem fides est obsequium intellectuale Deo praestitum per assensum firmissimum. Atqui motiva credibilitatis non producunt neque obsequium intellectuale erga Deum neque assensum firmissimum. Ergo non sunt motivum internum et specificans fidei, sed hoc motivum est unice auctoritas Dei revelantis. *Maior* probata est supra (n. 342 sqq). *Prob. min.* Motiva credibilitatis ostendendo veracitatem Dei et factum revelationis hominem certum reddunt ipsum posse prudenter credere et debere credere. Atqui qui cognoscit se posse et debere credere, per hoc non praestat ullum obsequium Deo, sed solum habet in actu primo possibilitatem praestandi tale obsequium. Ergo motiva credibilitatis non efficiunt, ut fides sit *obsequium intellectuale Deo exhibitum,* sed sunt condicio tantum, ut tale obsequium praestari possit.

Idem valet quoad assensum firmissimum, quia fides est assensus, qualis debetur infinitae scientiae et veracitati Dei; unde ratione essentialis firmitatis hic assensus est idem in omni credenti. Atqui varia motiva credibilitatis generant assensum plus vel minus firmum pro dignitate rationum, quae apprehenduntur, numquam vero generant assensum firmissimum super omnia. Ergo motiva credibilitatis non sunt interna et specificans ratio assensus fidei firmissimi super omnia. De qua re in actis *concilii vaticani* haec leguntur: «Quamvis assensus fidei locum habere non posset, nisi adessent motiva credibilitatis, voluntas tamen elevata imperat assensum, et intellectus elevatus formaliter assentitur non secundum mensuram cognitionis motivorum credibilitatis, quae sunt solum revelationis applicatio et praevia condicio, sed secundum mensuram auctoritatis Dei revelantis, quae est motivum formale fidei» (Coll. Lac. VII, 534). Cf. *Denz.* n. 1169. Motiva, quibus homines inducuntur ad amplectendam fidem catholicam, valde diversa sunt, et saepe id, quod alterum convincit, alterum nullo modo movet. Ergo cum nihilominus fides in omnibus sit specifice eadem, patet motiva credibilitatis respectu fidei non esse motiva interna et essentialia sed externa et accidentalia.

Secundum *Wirceburgenses* (De fide n. 160 sqq) fides resolvitur *creditive* in auctoritatem Dei loquentis; *affective* in honestatem, ob quam voluntas imperat assensum; *dispositive* in signa credibilitatis. Et addunt: «Sunt ergo signa haec nec intrinsecum motivum fidei, ut fides est, cum eam secundum nullum praedicatum essentiale specificent

aut intentionaliter constituant; nec sunt motivum fidei, ut certissima ac firmissima est, cum ab illis summa fidei certitudo ac firmitas non habeatur; nec sunt motivum sub alia proprietate; ergo nec in illa fides vel partialiter etiam resolvi proprie ac intrinsece potest.»

381. *Obi. I.* Christus vituperat eos, qui ante fidem miracula postulant (Mc 8, 12. Io 4, 48). Atqui si miracula et alia motiva credibilitatis praerequiruntur ante fidem, recte postulantur. Ergo motiva credibilitatis non praerequiruntur.

Resp. *Dist. mai.:* Christus vituperat eos, qui non contenti signis credibilitatis a Christo datis, alia pro arbitrio suo postulant, *conc. mai.;* vituperat eos, qui postulant argumenta pro ipsius legatione divina, *neg. mai.* *Dist. min.:* Recte postulatur, ut Deus revelationem suam circumdet debitis signis credibilitatis, *conc. min.;* recte postulatur, ut Deus faciat, quae singuli pro arbitrio vel praeiudicio suo excogitant, *neg. min.* Et *neg. conseq.* Manifeste Dei est statuere, quibus signis velit revelationem credibilem reddere; hominum vero est etiam in hac re Dei consilio acquiescere. Velle Deo praescribere, quid facere debeat, antequam quis credat, est actus praesumptionis et infidelitatis (cf. I, n. 140 sqq 147 sqq 158, ubi aliae obiectiones solvuntur).

382. *Obi. II.* Christus ait: «Si non facio opera Patris mei, nolite credere mihi; si autem facio, et si mihi non vultis credere, operibus credite, ut cognoscatis et credatis, quia Pater in me est et ego in Patre» (Io 10, 37 sq). Atqui his verbis Christus significat indifferenter sibi et miraculis suis credi. Ergo miracula seu motiva credibilitatis sunt etiam motivum fidei.

Resp. *Conc. mai.* *Neg. min.* Nam hic non est sensus. Iudaei interrogaverant: «Si tu es Christus, dic nobis palam. Respondit iis Iesus: Loquor vobis et non creditis. Opera, quae ego facio in nomine Patris mei, haec testimonium perhibent de me» (Io 10, 24 sq). Aliis verbis: Iam dixi vobis me esse Christum; si solum dixissem neque operibus supernaturalibus probassem me esse legatum divinum, recte ageretis verbis meis non credentes; nunc autem testimonium meum corroboravi miraculis; ergo si nudum testimonium meum vobis non sufficit, ex miraculis discite Deum per me loqui. — Itaque miracula probant verum esse testimonium Christi de legatione sua divina, ipsa autem revelatio divina hoc modo cognita est motivum assensus fidei, ut supra (n. 368) audivimus.

383. *Obi. III.* Revelatio omnibus facta est, et omnes credere debent. Atqui si certitudo hausta ex motivis credibilitatis praerequiritur ante actum fidei, plurimis fides est impossibilis, quia inquisitio in haec motiva est iis nimis difficilis. Ergo ante fidem non requiritur certitudo hausta ex motivis credibilitatis.

Resp. *Conc. mai.* *Dist. min.:* Si ante fidem requireretur certitudo scientifica et absoluta, fides multis esset impossibilis, *conc. min.;* si sufficit certitudo vulgaris et respectiva, fides multis est impossibilis, *neg. min.* *Dist. conseq.:* Ante fidem non requiritur certitudo scientifica et absoluta, *conc. conseq.;* non requiritur certitudo vulgaris et respectiva, *neg. conseq.*

De certitudine ante fidem requisita haec notentur:

1. Ad certitudinem tria requiruntur: a) firmus assensus mentis sine formidine erroris, b) obiectiva veritas eorum, quae affirmantur, c) talis nexus inter subiectivam cognitionem et obiectivam veritatem, ut vi huius nexus falsitas excludatur. In ordine naturali hic nexus constituitur per motiva assensus perspecta. In ordine supernaturali accedit auxilium gratiae.

Certitudo de facto revelationis ante multa saecula hominibus datae hauritur ex testimonio hominum, sicut omnis certitudo historica. Si quis *inquisitione facta in fontes historicos* cognovit eos esse authenticos et fide dignos et obiectionibus contra eos factis testimonium eorum non subverti, dicitur habere certitudinem scientificam et absolutam. Hanc certitudinem acquirendi non omnes ingenium et otium habent. Est igitur alia via acquirendi certitudinem de facto revelationis, qua non pervenitur ad tam perfectam cognitionem, sed ad eam cognitionem, quae sufficit hominibus minus excultis, seu ut theologi loqui solent, rudioribus, ut sine formidine erroris iudicent revelationem vere esse factam.

Scilicet hi non inquirunt in testimonia praeteritorum saeculorum sed contenti sunt *testimonio hominum nunc viventium.* Omnes homines aliquando in hoc statu mentis sunt. Pueri a parentibus, magistris, aliis, a quibus erudiuntur, etiam rerum religiosarum notitiam accipiunt. Ab initio simpliciter repetunt, quae audierunt; sed paulatim saltem confuse percipiunt rationabile esse fidere educatoribus et praeceptoribus suis et irrationabile esse in dubium revocare, quae illi ut certa proponunt. Quamprimum hac via intellexerunt, quid sit credere revelationi divinae olim per Christum factae, possunt cum auxilio gratiae formare iudicium credibilitatis et elicere actum fidei theologicae. Valde quidem imperfectus est hic modus apprehendendi factum revelationis per testimonium testium proximorum; attamen tale est, quod quo melius perspicitur, eo perfectius evadit. Nam pueri paulatim cognoscunt proximos testes consentire cum aliis maioris auctoritatis, immo eorum testimonium esse testimonium totius ecclesiae catholicae. Hoc autem doctis et indoctis est vere sufficiens motivum credibilitatis. Multi postea incipiunt legere historiam ecclesiasticam, intellegunt mirabilem institutionem religionis christianae, eius propagationem, firmitatem, salutares fructus, impletionem vaticiniorum, testimonium martyrum, notas ecclesiae verae, quibus omnibus certitudo respectiva magis magisque evehitur ad certitudinem absolutam. Multas quoque obiectiones audiunt cum solutionibus; iis, quas ignorant, eorum certitudo non perturbatur; si quas audiunt, quas non possunt solvere, sciunt eas posse solvi ab aliis; et sanus sensus eos edocet rem solide probatam non fieri incertam eo, quod difficultates contra eam proponantur.

Ad haec accedit *auxilium gratiae,* sine quo neque docti neque indocti iudicium credibilitatis formare possunt, prout oportet. Haec gratia supplebit, si quid deest ex parte condicionum naturalium in iis, qui ad fidem obligantur. Assensus autem, qui cum auxilio gratiae fit, multo magis pugnat cum falsitate quam ullus assensus pure naturalis, quia absolute repugnat Deum excitare et adiuvare supernaturali auxilio hominem ad assentiendum propositioni falsae.

2. *Concilium vaticanum* sess. 3, c. 3 ait: «Ecclesia per se ipsa . . . magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile. Quo fit, ut ipsa veluti signum levatum in nationes

et ad se invitet, qui nondum crediderunt, et filios suos certiores faciat firmissimo niti fundamento fidem, quam profitentur. Cui quidem testimonio efficax subsidium accedit ex superna virtute. Etenim benignissimus Dominus et errantes gratia sua excitat atque adiuvat, ut ad agnitionem veritatis venire possint, et eos, quos de tenebris transtulit in admirabile lumen suum, in hoc eodem lumine ut perseverent, gratia sua confirmat, non deserens, nisi deseratur» (*Denz.* n. 1794). Theologi autem in concilio hanc explicationem addiderunt: «Quamvis fideles rudiores motiva omnia credibilitatis distincte non noverint nec ipsi ea valeant explicare, noverunt tamen modo ipsis accommodato unam, sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam, et in hac semper iis ob oculos versatur incommutabile, plene sufficiens et certum credibilitatis motivum seu potius motivorum complexus, ut non iam, quasi ,cito credant, leves sint corde' [Eccli 19, 4], sed fundamentis innitantur firmissimis ad plenam credibilitatis certitudinem, parati semper, quantum ad singulos pro eorum condicione spectat, ad satisfactionem, per ecclesiam nempe et in ecclesia, omni poscenti rationem de ea, quae in ipsis est, spe. Sicut namque in veritatibus quibusdam naturalibus, disponente providentia Dei naturali, totum genus humanum citra demonstrationem scientificam habet plenam certitudinem, quae inquisitione philosophica potest quidem in suis fundamentis amplius et distinctius explicari sed nullis apparentibus rationibus labefactari, ita divina bonitas et sapientia in ordine providentiae supernaturalis disposuit ecclesiam catholicam iis insignem characteribus, ut in ea citra scientificas inquisitiones, quibus longe maxima pars hominum idonea non est, etiam rudes habeant facile cognoscibile compendium motivorum credibilitatis ad plenam certitudinem, quae poterunt per disciplinas apologeticas distinctiore et ampliore explicatione confirmari; sed non potest rationibus oppositis induci prudens dubium ad illam certitudinem labefactandam» (Coll. Lac. VII, 533).

3. Simili modo atque de pueris catholicis iudicandum est *de gentilibus, qui primum audiunt missionarium praedicantem evangelium.* Quamdiu in eo nihil percipiunt nisi hominem dicentem se annuntiare revelationem divinam, non possunt credere fide theologica. Ergo aut una aut altera via iis ostendendum est missionarium esse virum, cui in hac re fidere prudenter possint et debeant. Si desunt media naturalia per se sufficientia, Deus iuvabit eos non sola gratia interna sed, si opus est, etiam signis externis, quibus praedicatio missionarii fiat credibilis. Deo certe viae non desunt, eaeque diversissimae, quae ex historia missionum disci sed in systema redigi vix possunt. Non minima pars hac in re est vita sancta missionariorum, eorum nexus cum tota ecclesia, opera caritatis, martyrium christianorum, oratio et opera bona, quibus Dei benedictio operi evangelizationis impetratur, fructus optimi vitae religiosae et moralis, qui in neophytis apparebunt.

4. Si quaeritur: *Nonne potest cum certitudine respectiva aeque bene proponi doctrina falsa et vera?* distinguendum est. Si agitur de doctrinis non necessario omnibus hominibus explicite credendis, potest hoc modo proponi doctrina falsa. Hoc non solis rudioribus sed etiam doctis accidit; nam etiam hi interdum inter se ita dissentiunt, ut alii dicant aliquid esse credendum, alii autem negent. Ex qua re nihil detrimenti provenit, quamdiu omnes parati sunt ad admittenda ea, quae ecclesia docet.

Si vero agitur de doctrina explicite credenda, iterum distinguendum est inter eos, qui sunt in ecclesia catholica vel catechumeni ecclesiae, et eos,

qui bona fide sunt extra ecclesiam catholicam. *Catholicis ecclesia catholica cum suis notis et signis est sufficiens motivum credibilitatis* ad credenda ea, quae in Symbolis et aliis fidei fontibus omnibus notis proponuntur. Aliud motivum aeque universale et omnibus accommodatum non exsistit. Hoc motivum eatenus respectivam tantum certitudinem parit, quatenus non pro tota dignitate sua cognoscitur; sed hoc non impedit, quominus vera certitudo adsit. Itaque fideles actum fidei solent ita elicere, ut diserte enuntient quasdam veritates omnibus notas et dein addant: «quidquid per ecclesiam catholicam credendum proponitur». Hac autem ratione numquam potest falsum pro vero admitti. Si quis autem vellet explicite credere aliquam veritatem magis reconditam, posset utique accidere, ut erraret et putaret se habere certitudinem credibilitatis et se actum fidei elicere, quamvis revera neque certitudinem habeat neque actum fidei eliciat. Quo in casu gratia non concurreret ad hunc putativum actum fidei, sed esset error quidam naturalis, qualis in communi vita non raro committitur. Error in talibus rebus reconditioribus per se non nocet fidei, sed solum noceret, si quis pertinax esset in errore.

Ii, qui bona fide sunt extra ecclesiam et volunt doctrinam Christi credere, non habent aliam viam, nisi ut ratione utentes et gratia adiuti, persuadeant sibi hoc vel illud esse a Deo revelatum et credibile, et dein cooperante gratia circa articulos, quos tali modo invenerint, fidem eliciant. Si simili modo sibi persuadent credibilitatem articulorum falsorum, venient ad actum fidei opinatum tantum. Sed quamdiu sunt vere bonae voluntatis, gratia divina efficiet, ut saltem ea inveniant et credant, quae ad salutem sunt necessaria. Nihilominus in peiore condicione sunt quam catholici, quia deest iis universalis et infallibilis regula fidei et universale motivum credibilitatis.

Schol. De analysi fidei.

384. a) *Analysis fidei est resolutio logica actus fidei in ultimum motivum.* Diximus obiectum formale et motivum fidei esse auctoritatem Dei revelantis (supra n. 367 sqq). Sed quia ad fidem etiam cooperantur pius credulitatis affectus et iudicium credibilitatis, completa analysis fidei postulat, ut etiam horum actuum motiva considerentur et ostendatur, quomodo inter se cohaereant.

Itaque credo e. g. Deum esse trinum, quia Deus hoc revelavit; *Deo autem revelanti credo, quia est prima veritas;* primae autem veritati revelanti credo ea, quae revelat, quia prima veritas est. Intra lineam fidei ultra interrogando rationabiliter procedere nequeo, quia nemo praeter ipsam primam veritatem quaerit rationabiliter aliam rationem, cur ei credam. Primae veritati credo propter eius dignitatem et hoc sensu propter ipsam, neque ullo alio motivo indigeo; immo omne aliud motivum credendi excluditur.

Nihilominus quia fides est actus liber et a voluntate imperatur (supra n. 350 sqq), adhuc recte quaeritur: Cur vis credere? Quae quaestio non iam pertinet ad internum motivum actus fidei, sed ad motivum praecedentis actus voluntatis. Itaque credo, quia volo credere, et *volo credere, quia hoc est rationabile et honestum.* Et sic etiam

intra lineam pii affectus credulitatis cessat quaestio, quia nemo rationabiliter potest quaerere aliud motivum, cur velim id, quod est rationabile et honestum.

Tamen quia ante pium affectum credulitatis praecedit iudicium credibilitatis (supra n. 377 sqq), adhuc tertia restat quaestio: Cur iudicas rationabile et honestum esse velle credere? Quae quaestio pertinet ad praeambula et motiva credibilitatis, i. e. ad ea, quae ad fidem praerequiruntur per modum condicionis, non per modum motivi interni et specificantis. Itaque *iudico esse credendum, quia certis rationibus intellexi Deum esse veracem et revelasse id, quod credendum est.* Haec est ultima quaestio, quae in hac re poni potest, quia si ob certas rationes iudico rem ita esse, nemo potest ulteriorem rationem huius iudicii rationabiliter quaerere. Ante fidem autem requiritur certitudo hausta ex motivis credibilitatis, ut vidimus. Et sic analysis fidei est completa.

b) Haec etsi videntur satis manifesta et simplicia, tamen *per multa saecula acriter disputatum est de vera analysi fidei;* neque nunc omnes consentiunt, etsi magis magisque ea explicatio acceptatur, quae modo proposita est. Omissis sententiis, quae obsoleverunt, ceterae explicationes procedunt ex hoc quasi axiomate in actu fidei non solum propter auctoritatem Dei revelantis affirmari rem creditam, sed etiam ipsam auctoritatem Dei et factum revelationis. Hoc supposito dicunt auctoritatem Dei et factum revelationis esse affirmanda propter seipsa; nam si affirmarentur propter alias rationes, fides demum niteretur his rationibus, non vero auctoritate Dei revelantis, et sic cessaret esse fides theologica. Iamvero quomodo possum affirmare auctoritatem Dei et factum revelationis propter seipsa, cum neutrum mihi per se evidens sit? Respondet Suarez utramque veritatem esse credendam fide divina; respondet Card. de Lugo utramque veritatem, recte consideratam, esse notam ex terminis. Alii theologi plurimi alterutram ex his sententiis secuti sunt, etsi interdum varias modificationes addiderunt.

c) Itaque *Suarez* docet fidem ita niti auctoritate Dei revelantis, ut hoc suum obiectum formale non accipiat tamquam cognitum per aliud lumen, sed sua virtute et efficacia *credat* illud. Concedit hoc esse magnum mysterium, sed addit «esse valde consentaneum rationi; nam tota haec certitudo debetur infinitae excellentiae divinae, immo intrinsece videtur sequi ex qualitate, ut sic dicam, divini testimonii, quatenus omnino infallibile est et obligare potest ad credendum ea, quae dicit, tamquam infallibilia. Dicendo enim aliquid eo ipso dicit se esse veracem in eo, quod affirmat; nam hac ratione inducit ad credendum illud dictum esse verum, et consequenter etiam dicit se ita esse veracem, ut mentiri nullo modo possit; nam hoc titulo obligat ad credendum illud tamquam infallibile; et ideo ex intrinseca natura talis fidei et talis obiecti nascitur, ut idem testimonium, quod sufficit ad credendum rem revelatam, sufficiat ad credendum revelantem esse

veritatem, quae fallere non potest» (De fide disp. 3, sect. 6). Idem dicendum est de facto revelationis, «quia in actu exercito, dum Deus aliquid dicit, quasi per intrinsecam reflexionem eiusdem actus in seipsum dicit se dicere. . . . Et hac ratione, quando aliquid sufficienter proponitur ut dictum a Deo, eo ipso locutio illa sufficienter proponitur ut verbum Dei, et ideo non tantum res dicta sed etiam locutio ipsa accipienda est et credenda ut verbum Dei. Hoc ergo modo divinum verbum et rem dictam et seipsum dicit, et hac ratione per fidem infusam creditur, et non per resolutionem in aliud verbum sed per seipsum» (ibid. sect. 12).

Haec theoria admitti nequit, nam repugnat nos credere Deo se esse veracem, quia hoc dicit, et nos credere, quod dicit, quia est verax; hic enim est *circulus vitiosus.* Fac me independenter a testimonio Dei nescire Deum esse veracem, consequenter si quid mihi testatur, nescio, utrum hoc testimonium sit verum an falsum. Item *credere aliquid propter seipsum est contradictio in terminis;* nam credere est admittere aliquid propter auctoritatem testis. Etiamsi testis testatur suam auctoritatem, ut Deus revelavit se esse veracem, credo auctoritatem ut testatam seu ut obiectum materiale, non credo eam ut testantem seu ut obiectum formale et motivum; sed eam ut testantem admitto, quia aliunde novi; et nisi aliunde novissem, testimonium coram intellectu meo maneret indifferens ad verum et falsum. Ergo in nulla fide sive divina sive humana obiectum formale ut formale possum eadem specie assensus affirmare, qua affirmo obiectum materiale. Neque hoc opus est, sed si certo novi obiectum formale, possum propter illud et secundum mensuram dignitatis eius affirmare obiectum materiale. Praecedentia ratiocinia ad hunc assensum non movent, sed nobis proponunt et applicant motivum formale, ut propter ipsum credamus.

Itaque *standum est potius in doctrina, quam Suarez alibi proponit:* Intellectus «potest tendere in aliquod materiale obiectum propter aliud ut quo seu ut formale, etiamsi actu non tendat in illam rem, quae est formale obiectum, tamquam in rem seu materiam, circa quam proprie versetur, quae solet dici obiectum quod. . . . Nam fidelis assentitur veritatibus fidei, nixus divino testimonio et veritati infallibili eius ut rationi formali, quamvis eo actu, quo credit rem revelatam, non credat vel Deum esse primam veritatem infallibilem vel Deum hoc revelasse» (De incarn. disp. 54, sect. 5, n. 11).

d) *Card. de Lugo* reiecta Suaresii sententia nihilominus statuit tum factum revelationis tum veracitatem Dei esse propter se affirmanda. Hoc de facto revelationis, ab ecclesia proposito, ita explicat: «Inter ecclesiae propositionem, tot miraculis confirmatam, testificatam a martyribus, acceptatam a doctis et probis etc. ex una parte, et inter locutionem mediatam Dei ex alia, quae sunt duo extrema illius propositionis, licet non appareat evidenter, apparet tamen obscure tanta

conexio, ut ex ipsa conexione extremorum possit intellectus immediate assentiri, et accedente imperio voluntatis possit etiam sine formidine dicere: Haec est doctrina Dei, seu: Hoc proponitur ex parte Dei. . . . Sicut miracula et martyria etc. fuerunt aliquo modo voces et nutus Dei, quibus loquebatur videntibus illa signa et martyria etc., sic mihi parentes, magistri, libri et tota haec notitia de illis omnibus, quae ad me immediate pervenit, est aliquo modo os Dei, per quod mihi mediate et aliquo modo loqui dignatus est. Itaque quando per libros et praedicatores etc. proponitur mihi sufficienter doctrina fidei, perinde est, ac si Deus mecum ageret et mihi eam loqueretur. . . . Petes, an per istum assensum, quo iudico Deum revelare haec mysteria seu hoc proponi ex parte Dei, dicar scire an credere revelationem. Respondeo dici potius credere, quia licet non assentiar propter Dei testimonium, quo hoc ipsum sit revelatum, sed immediate ex ipsis terminis, ut dictum est, quia tamen assentior obscure et captivando intellectum ad assentiendum sine formidine, ideo dicor credere revelationem. Est tamen hoc credere valde diversum ab illo, quo credo incarnationem, quia illud prius est credere per modum primi principii, hoc autem posterius est credere per modum conclusionis et propter aliud» (De fide disp. 1, sect. 7). Deum esse summe veracem, si exsistat, immediate ex conceptu Dei colligitur. Deum autem exsistere patet ex facto revelationis (ibid. disp. 6).

Neque haec theoria admitti potest. Nam revelationem divinam factam esse non potest cognosci nisi mediantibus certis signis vel argumentis. Neque haec cognitio mediata eo fit immediata, quod quis argumenta iungit cum subiecto cognoscendo et dicit: Revelatio his argumentis probata est immediate nota. Hoc est solummodo logicum artificium, quo indoles huius propositionis: Mysterium e. g. incarnationis est a Deo revelatum, non fit alia; sed quomodocumque ponuntur argumenta, semper cognoscimus revelationem esse factam, quia et quatenus argumentis probatur. Miracula, prophetiae, testimonium ecclesiae sunt revelationis argumenta, ut docet *concilium vaticanum* sess. 3, c. 3 (*Denz.* n. 1790). Quod autem argumentis probandum est, non immediate cognoscitur. Revera nullus homo ita actum fidei elicit, ut conetur ex terminis immediate cognoscere factum revelationis divinae; immo plurimi theologi docent hoc omnino fieri non posse.

e) *Difficultas in hac materia inde orta est, quod multi theologi supponebant actum fidei esse conclusionem logicam,* qua affirmantur duae praemissae et dein consequens propter praemissas in hunc modum: Quidquid Deus dixit, est verum; atqui Deus hoc dixit; ergo hoc est verum. Talis conclusio, etsi fieri potest, non est actus fidei theologicae; nam fides theologica est fides auctoritatis, non conclusio vel fides scientifica (supra n. 342 *c*). Fide theologica creditur obiectum materiale propter formale, et hoc solo modo est assensus mediatus; non autem actu fidei creditur vel affirmatur obiectum formale, sed hoc obiectum

ut aliunde notum praesupponitur. Neque praevia cognitio huius obiecti est motivum fidei sed condicio praerequisita. *Fides igitur non est actus discursivus* neque formaliter neque virtualiter, sed est simplex affirmatio obiecti materialis propter auctoritatem Dei testantis.

Hanc sententiam tenent *Salmanticenses* (De fide disp. 1, dub. 5), *Ripalda* (De fide disp. 3, sect. 4), *Billot* (De virt. inf. thes. 16), *Schiffini* (De virt. inf. n. 121 155), *Lahousse, Stentrup, Hurter, Mannens, van Noort, Bainvel,* multi alii. Ecclesia de hac disputatione theologica nihil definivit; et theologi de essentia fidei eatenus consentiunt, quatenus omnes docent obiecta materialia revelata credenda esse propter auctoritatem Dei revelantis. Plus ecclesia non postulat. Quoad annexas disputationes logicas vel psychologicas potest quivis eligere explicationem, quae ei probabilior videtur.

CAPUT III.

DE PROPRIETATIBUS FIDEI.

Cf. *S. Thomas* 2, 2, q. 2 sqq; — De veritate q. 14; *Suarez,* De fide disp. 3, sect. 7 sqq; disp. 6, sect. 5; disp. 7, sect. 3 sqq; disp. 12 sqq; *Mazzella,* De fide prop. 26 sqq; *Schiffini,* De fide disp. 2, sect. 3; disp. 3, sect. 5; disp. 5; *Wilmers,* De fide c. 4; *van Noort,* De fide c. 1, art. 4 sq.

Prop. XLV. Fides est assensus absolute certus ratione infallibilitatis et adhaesionis.

385. ***Stat. quaest.*** Explicata natura fidei theologicae ex parte subiectiva et obiectiva restat dicendum de quibusdam proprietatibus essentialibus actus fidei. Et imprimis quidem quia fides consistit in assensu iudicativo, quaeritur quae certitudo huic assensui conveniat. Cum certitudo sit status mentis vero firmiter inhaerentis, duplex elementum in omni certitudine et consequenter etiam in assensu fidei distinguendum est: a) nexus cum obiectiva veritate seu infallibilitas, b) adhaesio mentis cum exclusione dubitationis.

Inter errores ab *Abaelardo* sparsos erat teste *S. Bernardo* (De erroribus Abael. c. 4) etiam hic fidem esse assensum opinativum, «quasi cuique in ea sentire et loqui, quae libeat, liceat, aut pendeant sub incerto in vagis ac variis opinionibus nostrae fidei sacramenta et non magis certa veritate subsistant». *Georg. Hermes* docebat theologo, ut fidei veritates demonstraret, omnia fidei dogmata serio in dubium revocanda esse, usquedum ea certis argumentis ex ratione petitis probasset (cf. *Denz.* n. 1619; Coll. Lac. VII, 530 sq). *Modernistae,* cum non agnoscant dogmata immutabilia a Deo revelata sed solas symbolicas expressiones internae experientiae religiosae, aliam certitudinem fidei non habent nisi forte mere subiectivam (*Denz.* n. 2079); nam «assensus fidei ultimo innititur in congerie probabilitatum» (*Denz.* n. 2025).

A fide excludi omnem dubitationem voluntariam et omnem falsitatem est doctrina catholica, de qua omnes theologi catholici consentiunt.

386. **Prob. pars I.** *Fides est assensus absolute infallibilis.* Nam si fidei falsum subesse posset, aut inde esset, quod Deus falsum revelaret, aut inde, quod homo assensum fidei poneret circa rem non revelatam tamquam revelatam. Atqui utrumque repugnat. Ergo fidei falsum subesse non potest.

Prob. pars I min. Repugnat falsum revelari a Deo. Hoc enim esset mendacium. Atqui «non est Deus quasi homo, ut mentiatur» (Num 23, 19); «est autem Deus verax, omnis autem homo mendax» (Rom 3, 4); «fidelis Deus in omnibus verbis suis et sanctus in omnibus operibus suis» (Ps 144, 13). Similia saepe repetuntur in S. Scriptura. Christus ait: «Verum est testimonium meum, quia scio, unde veni et quo vado. . . . Qui me misit, verax est» (Io 8, 14 26).

Prob. pars II min. Fides non potest assentiri non revelato ut revelato. Nam assensus fidei procedit ex gratia ad hoc data, ut assensus ponatur (supra n. 345·353 359). Atqui repugnat Deum gratia sua movere hominem ad affirmandum falsum. Ergo assensus fidei ex indole sua supernaturali non potest cadere nisi in verum. Si homo conaretur actum fidei elicere circa aliquid, quod falsum est, Deus gratia sua non concurreret, et ita actus fidei non fieret, sed naturalis error committeretur.

Itaque infallibilitas fidei ex duplici causa est: ex motivo auctoritatis Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest, et ex supernaturali auxilio, quod ad falsum assensum non datur. Quare *concilium tridentinum* sess. 6, can. 16 certitudinem fidei vocat «absolutam et infallibilem certitudinem» (*Denz.* n. 826; cf. 802).

387. **Prob. pars II.** *Fides est assensus absolute firmus ratione adhaesionis voluntariae.* Nam fides est actus, quo rebus revelatis adhaeremus eo assensu, quem meretur auctoritas Dei revelantis. Atqui auctoritas Dei revelantis meretur assensum absolute firmum; immo quia est infinita, meretur *assensum aestimative vel appretiative summum,* quo eius testimonium praeferimus omnibus motivis in contrarium apparentibus. «Si testimonium hominum accipimus, testimonium Dei maius est» (1 Io 5, 9. «Licet nos aut angelus de caelo evangelizet vobis, praeterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit» (Gal 1, 8). Propter hanc adhaesionem fides vocatur certa scientia. «Certissime sciat ergo omnis domus Israel, quia et Dominum eum et Christum fecit Deus hunc Iesum quem vos crucifixistis» (Act 2, 36). Abraham «non infirmatus est fide, . . . non haesitavit diffidentia, . . . plenissime sciens, quia quaecumque promisit, potens est et facere. Ideo et reputatum est illi ad iustitiam» (Rom 4, 19 sqq). «Scio, cui credidi, et certus

sum, quia potens est depositum meum servare in illum diem» (2 Tim 1, 12). Haec fidei certitudo saepe effertur in S. Scriptura.

S. Basilius ait: «Fides est assensus haud haesitans super iis, quae audita sunt, veritatem eorum, quae Dei munere praedicata sunt, persuasissimam habens» (Sermo de fide n. 1). *Theodoretus:* Fides est «dispositio non dubitans, animis credentium insita» (Graec. affect. cur. sermo 1). *S. Augustinus:* Quidquid fidei contrarium est «nulla dubitatione credamus esse falsissimum» (De Gen. ad litt. l. 1, c. 21, n. 41). *S. Fulgentius* in libro «De fide ad Petrum» (c. 4 sqq) constanter repetit: «Firmissime tene, et nullatenus dubites.» Idem dicitur in *Symbolis* et fidei professionibus: «Haec est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit»; «firmiter credo»; «ego firma fide credo et profiteor» (*Denz.* n. 40 343 994). Credendi verbum, ab initio Symboli positum, *Catechismus romanus* (Pars I, c. 2, n. 2) ita explicat: «Credendi vox hoc loco putare, existimare, opinari non significat, sed, ut docent Sacrae Litterae, certissimae assensionis vim habet, qua mens Deo, sua mysteria aperienti, firme constanterque assentitur. Quamobrem is credit (quod ad huius loci explicationem attinet), cui aliquid sine ulla haesitatione certum et persuasum est.» Secundum *concilium vaticanum* fides est plenum intellectus ac voluntatis obsequium; omnis assertio fidei contraria falsa est; quapropter christiani opiniones fidei contrarias pro erroribus habere tenentur omnino (*Denz.* n. 1789 1797 sq).

388. **Obi. I.** De rebus fidei dubitare possumus, de multis rebus naturaliter notis dubitare non possumus. Atqui certius est id, de quo dubitare non possumus, quam id, de quo dubitare possumus. Ergo fides non est absolute certa sed scientiae naturali cedit in certitudine.

Resp. *Conc. mai. Dist. min.:* Certius est id, de quo dubitare non possumus, certitudine evidentiae, *conc. min.;* semper certitudine infallibilitatis et adhaesionis, in quantum haec gradus habere potest, *neg. min. Dist. conseq.:* Fides non est absolute certa hoc sensu, quod nulla maior certitudo cogitari potest, et cedit scientiae naturali ratione evidentiae, *conc. conseq.;* fides non est absolute certa, quatenus ei potest subesse falsum vel cum ea iungi potest dubitatio voluntaria, et cedit scientiae naturali ratione infallibilitatis et adhaesionis, *neg. conseq.*

S. Thomas ait: «Certitudo duo potest importare: scilicet firmitatem adhaesionis, et quantum ad hoc fides est certior omni intellectu et scientia, quia prima veritas, quae causat fidei assensum, est fortior causa quam lumen rationis, quod causat assensum intellectus vel scientiae; importat etiam evidentiam eius, cui assentitur, et sic fides non habet certitudinem sed scientia et intellectus» (De verit. q. 14, a. 1 ad 7). Firmitas fidei ex parte subiecti credentis «non provenit ex hoc, quod intellectus eius sit terminatus ad credibilia virtute aliquorum principiorum sed ex voluntate, quae intellectum inclinat ad hoc, quod illis creditis assentiat. Et inde est, quod in his, quae sunt fidei, potest motus dubitationis [involuntarius] insurgere in credente» (ibid. q. 10, a. 12 ad 6). Fides igitur est certior, quia habet certiorem

causam; est autem minus certa quam scientia, quia intellectus credentis minus plene assequitur obiecta sua quam intellectus scientis. «Sed quia unumquodque iudicatur simpliciter quidem secundum causam suam, secundum autem dispositionem, quae est ex parte subiecti secundum quid, inde est, quod fides est simpliciter certior, sed alia sunt certiora secundum quid, scilicet secundum nos» (2, 2, q. 4, a. 8).

Evidentia est quidem aliqua causa certitudinis sed non unica; fidei enim causae sunt auctoritas Dei et auxilium gratiae, quae sunt meliores causae quam evidentia naturalis; et per has causas a fide excluditur omnis voluntaria dubitatio et omnis error. Ideo fides dicitur assensus absolute certus et super omnia firmus. Voluntas absolute firmiter imperat assensum, quae est *firmitas affectiva;* et etiam assensus imperatus est absolute firmus, quae est *firmitas adhaesiva.* Potest distingui tertia firmitas, non essentialis fidei, quatenus habitus fidei ita est in anima radicatus, ut non facile amittatur, quae est *firmitas inhaesiva.*

Fides non dicitur absolute firmus assensus, quasi non possit ullus firmior assensus cogitari; nam e. g. maior est certitudo beatorum in caelo. Neque fides dicitur firmior alia certitudine quoad solam exclusionem dubii et falsi, quia haec exclusio est de ratione omnis verae certitudinis, sed quoad positivam perfectionem actus, quae in fide magis opponitur dubio et falso quam in naturali certitudine.

Est tamen fides in uno homine perfectior quam in alio, a) quatenus habitus fidei infusus in uno est perfectior quam in alio et perfectiores actus producit; b) quatenus intensitas actus fidei est maior; c) quatenus in uno fides perfectius influit in mores et totam vitam practicam quam in alio; id quod pendet tum ex frequenti et fervido exercitio fidei tum ex gratia actuali; d) quatenus fides in uno firmius radicata est quam in alio, et ita magis remotum est periculum peccandi contra fidem vel amittendi fidem. Haec igitur est quadruplex perfectio accidentalis fidei maior aut minor.

389. *Obi. II.* Fides potest esse modica (Mt 14, 31). Atqui modica fides non est super omnia firma. Ergo fides non est necessario firma super omnia.

Resp. *Dist. mai.:* Fides potest esse modica quoad essentialem firmitatem, *neg. mai.;* quoad accidentalem firmitatem, *conc. mai. Trans. min. Dist. conseq.:* Fides non est necessario firma super omnia quoad essentialem firmitatem, *neg. conseq.;* quoad accidentalem firmitatem, *conc. conseq.*

Sensus distinctionis patet ex iis, quae modo dicta sunt. Mt 14, 31 sermo est de modica fide, quatenus Petrus fiduciam suam ex fide conceptam nimio timore periculi concuti passus est; ipsam fidem eius non fuisse collapsam inde elucet, quod statim Christi auxilium invocavit et impetravit.

390. *Obi. III.* Fides nititur motivis credibilitatis. Atqui certitudo horum motivorum non est necessario absolute firma. Ergo fides non est absolute firma.

Resp. *Dist. mai.:* Fides nititur motivis credibilitatis ut fundamento proprio, *neg. mai.;* praerequirit ea ut condicionem, qua motivum fidei nobis applicatur, *conc. mai. Conc. min. Dist. conseq.:* Fides non esset absolute firma, si niteretur motivis credibilitatis ut proprio fundamento, *conc. conseq.;* si ea solum requirit ut condicionem praeviam, *neg. conseq.*

Disputant theologi, num possint esse aliqui actus fidei imperfecti, qui sint minus firmi (cf. *Wirceburgenses,* De fide n. 222; *Schiffini,* De virt. inf. n. 138, obi. 3), quae disputatio non est magni momenti; nam omnes concedunt fidem, quae est radix iustificationis, debere esse absolute firmam. Ceterum adhaesio affectiva etiam quoad ea, quae ad fidem praerequiruntur, absoluta est; nam homo, si certo intellexit sibi factam esse revelationem divinam, absolute debet nolle recedere ab hac revelatione, quia impediendo condicionem necessariam fidei sibi impossibilem reddit fidem, ad quam se obligari cognoscit. Sicut fides est actus moralis et meritorius ex imperio voluntatis, ita peccatum infidelitatis procedit ex mala voluntate, sive haec mala voluntas directe se opponit Deo revelanti et negat vera esse, quae Deus dicit, sive indirecte se opponit et negat motiva esse certa, quando revera cum sufficienti certitudine proponuntur. «Per quod gravem iniuriam facit divinae auctoritati, sicut faceret regi, qui regis testimonio sufficienter proposito nollet deferre; ac proinde cum tali actu stare nequit pia affectio supremum divinae veracitati cultum exhibendi, qualis praerequiritur ad supernaturalem assensum fidei ex toto corde et super omnia» (*Platel,* De fide n. 269).

Schol. 1. De constantia fidei.

391. a) *Concilium vaticanum,* postquam docuit ecclesiam catholicam esse motivum credibilitatis omnibus accommodatum (supra n. 383, 2), haec addit: «Quocirca minime par est condicio eorum, qui per caeleste fidei donum catholicae veritati adhaeserunt, atque eorum, qui ducti opinionibus humanis falsam religionem sectantur. Illi enim, qui fidem sub ecclesiae magisterio susceperunt, nullam umquam habere possunt iustam causam mutandi aut in dubium fidem eandem revocandi» (*Denz.* n. 1794).

Itaque quia ex una parte ecclesia catholica est motivum numquam deficiens credibilitatis, et quia ex altera parte fideles cum auxilio gratiae divinae formarunt iudicium credibilitatis et actum fidei elicuerunt, *obiective numquam potest esse ratio deficiendi ab ecclesia catholica.* Quare haeresis vel apostasia est gravissimum peccatum. «Teneamus spei nostrae confessionem indeclinabilem, . . . non deserentes collectionem nostram. . . . Iustus autem meus ex fide vivit; quod si subtraxerit se, non placebit animae meae. Nos autem non sumus subtractionis filii in perditionem sed fidei in acquisitionem animae» (Hebr 10, 23 25 38 sq). «Omnis, qui recedit et non permanet in doctrina Christi, Deum non habet. . . . Si quis venit ad vos et hanc doctrinam non affert, nolite eum recipere in domum, nec Ave ei dixeritis» (2 Io v. 9 sqq). Cf. *Denz.* n. 1000.

b) *Potestne fieri, ut quis sine formali haeresi ab ecclesia ad sectam transeat?* In abstracto hoc concedi potest; nam si quis vivit in condicionibus ecclesiae adversis et ad sectam allicientibus, si ipse est mediocriter in doctrina catholica eruditus, si neglegit media melioris instructionis et maioris gratiae divinae accipiendae, potest fortasse

accidere, ut intellectus eius magis magisque obscuretur neque iam videat officium manendi in ecclesia, et ut ita sine spiritu formaliter haeretico transeat ad sectam. Ita quidam theologi censent, neque haec opinio tacta est in concilio vaticano, ut ex actis concilii constat (cf. Coll. Lac. VII, 534 sq).

Talem autem defectionem in homine, qui umquam actu fidei doctrinam catholicam amplexus est, posse fieri sine peccato, non videtur admittendum; nam gratia Dei, quae eum excitaverat et iuverat ad credendum, non deseret eum, nisi prius deseratur. Potest autem homo deesse et resistere gratiae multis peccatis et etiam peccatis contra fidem, quae non sunt formalis haeresis vel infidelitas. Nam voluntarie se in pericula coniciendo, legendo vel audiendo asserta fidei contraria, neglegendo instructionem ecclesiasticam, male vivendo, omittendo orationem et susceptionem sacramentorum non committit peccatum formalis haeresis vel apostasiae, et tamen potest se ponere in eo statu mentis, ut perseverantia in fide catholica fiat ei moraliter impossibilis. Peccavit igitur et graviter peccavit etiam contra fidem, sed formalem haeresim non commisit.

c) *Sola ecclesia catholica iis notis et signis a Deo instructa est, quibus manifestatur ut vera ecclesia Christi;* sectae autem ut sectae non sunt motivum credibilitatis, sed per accidens solum asseclas suos inducunt ad credenda ea, quae iis cum ecclesia catholica communia sunt. Et ratio illuminata et gratia ducunt ad veram ecclesiam, abducunt a sectis. Itaque quia haereticis ut haereticis et motiva credibilitatis et gratia Dei desunt, patet, quam recte definierit *concilium vaticanum* de fide can. 6: «S. q. d. parem esse condicionem fidelium atque eorum, qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, . . . A. S.» (*Denz.* n. 1815; cf. 1794). Haereticus non agnoscit infallibilatem sectae suae; ergo ulterius inquirendo et dubitando non pugnat cum suis principiis. Catholicus autem credit ecclesiam infallibilem magistram veritatis a Christo institutam; ergo si voluntarie incipit de ea dubitare, fidem suam denegat. Si haereticus catholicum ad sectam suam pertrahere nititur, dicit ei: Denega totum, quod hactenus credidisti. Si catholicus haereticum invitat ad ecclesiam, dicit ei: Tene bona, quae habes, et acquire, quae nondum habes; tene eam partem fidei verae, quam hactenus habuisti, sed perfice eam credendo etiam ea, quae ex errore culpabili vel inculpabili nondum credidisti. De qua re ait *S. Augustinus:* «Cum ad nos venit schismaticus vel haereticus, ut catholicus fiat, schisma eius et haeresim dissuadendo et destruendo rescindimus, sacramenta vero christiana, si eadem in illo invenimus, et quidquid aliud veri tenet, absit, ut violemus. . . . Haeretico dicitur, qui sacramenta christiana, sicut in ecclesia catholica traduntur, nulla sua falsitate mutavit: Tene christianum baptisma in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, sicut tenebas; sed agnosce Christi ecclesiam toto, sicut prophetatum est, orbe crescentem» (De unico bapt. contra Petil. n. 4 sqq).

Schol. 2. De universalitate fidei.

392. Cum Deus postulet a nobis, ut absolutum et universale obsequium intellectus et voluntatis sibi exhibeamus, facientes omnia, quae praecepit, et credentes omnia, quae revelavit, homo non potest rationabiliter velle Deo credere et oboedire in quibusdam et in aliis ei fidem et oboedientiam denegare. Ideo *S. Iacobus* (2, 10) ait: «Quicumque totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus», quia per transgressionem unius praecepti abiecit formalem rationem debitae observantiae omnium. Similiter qui negat unum articulum fidei sufficienter propositum, negat Deum in omnibus esse veracem, et destruit fundamentum fidei.

De Hymenaeo, qui dicebat resurrectionem iam esse factam, apostolus ait eum circa fidem naufragavisse (1 Tim 1, 19; cf. 2 Tim 2, 18; 3, 1 sqq). *S. Augustinus* manichaeis obicit: «Qui in evangelio quod vultis creditis, quod vultis non creditis, vobis potius quam evangelio creditis» (Contra Faust. l. 17, c. 3). *S. Thomas:* «Manifestum est, quod haereticus, qui pertinaciter discredit unum articulum fidei, non est paratus sequi in omnibus doctrinam ecclesiae; si enim non pertinaciter, iam non est haereticus sed errans. Unde manifestum est, quod talis haereticus circa unum articulum fidem non habet de aliis articulis sed opinionem quandam secundum propriam voluntatem» (2, 2, q. 5, a, 2). Facilitas admittendi articulos gratos, quam retinet homo in haeresim lapsus, non est habitus supernaturalis sed dispositio naturalis vel etiam habitus naturalis acquisitus. Assensus haeretici formalis circa revelata iucunda est simulacrum fidei, non verus actus fidei, quia non ponitur propter auctoritatem Dei revelantis sed propter acceptabilitatem obiecti; ad quem actum revelatio se solum habet ut proponens obiectum.

Prop. XLVI. Fides theologica est obscura, quia propria fidei obiecta non videntur, sed ob externam auctoritatem Dei non visi admittuntur.

393. *Stat. quaest.* Fides, etsi est cognitio certa, est tamen simul cognitio obscura. Certitudo est ex causis fidei, i. e. ex auctoritate Dei, ex gratia, ex imperio voluntatis; obscuritas est ex inevidentia obiecti principalis seu veritatis primae. Quoad haec theologi consentiunt. Nihilominus in explicanda hac obscuritate non omnes consentiunt. Secundum quosdam nihil omnino credi potest, quod scitur; sed inevidentia facti revelationis non est necessaria ad fidem. Secundum alios inevidentia facti revelationis est essentialis fidei christianae; sed ex parte obiecti materialis sola visio immediata Dei pugnat cum fide, non vero scientia naturalis obiectorum credendorum. Secundum alios neque inevidentia revelationis neque inevidentia obiectorum secundariorum est fidei essentialis, sed sola inevidentia obiectorum principalium.

Videamus imprimis, quid in fontibus revelationis contineatur; dein inspiciamus quaestiones illas disputatas.

394. *Arg. 1.* **Ex S. Scriptura.**

Secundum S. Scripturam fides est argumentum non apparentium (Hebr 11, 1). Illa non apparentia, de quibus ibi sermo est, sunt bona caelestia, per visionem beatificam aliquando possidenda. Ideo fides vocatur «substantia rerum sperandarum». De hac spe dicitur: «Spes, quae videtur, non est spes; nam quod videt quis quid sperat?» (Rom 8, 24). Per fidem contemplamur, non «quae videntur, sed quae non videntur; quae enim videntur, temporalia sunt; quae autem non videntur, aeterna sunt» (2 Cor 4, 18). Haec bona aeterna seu divina nunc obscure videmus, in caelo autem clare videbimus. «Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum» (1 Cor 13, 12). «Per fidem enim ambulamus et non per speciem» (2 Cor 5, 7), quia «species» est visio clara, fides est visio obscura, «sicut scriptum est, quod oculus non vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis, qui diligunt illum» (1 Cor 2, 9). Fides est «lucerna lucens in caliginoso loco, donec dies elucescat et lucifer oriatur» (2 Petr 1, 19).

Itaque secundum S. Scripturam fides est obscura, quia principale eius obiectum sunt illa aeterna bona, in quorum visione consistit beatitudo. Idcirco adveniente beatitudine fides cessat, quia tunc bona, quae nunc creduntur et sperantur, visione possidentur.

395. *Arg. 2.* **Ex SS. Patribus et theologis.**

SS. Patres saepe inculcant propria fidei obiecta non posse videri. *S. Hilarius:* «Habet non tam veniam quam praemium ignorare quod credas» (De Trin. l. 8, n. 10). «Fides non habet cognitae veritatis fiduciam» (In Ps. 118 litt. X, n. 12). *S. Ioannes Chrysost.:* Fides «si est argumentum eorum, quae non videntur, quid ea vultis videre, ut a fide excidatis et a iustitia, siquidem iustus ex fide vivet? Vos autem si ea vultis videre, non estis amplius fideles» (In Hebr. hom. 21, n. 2). *S. Augustinus:* «Quid est fides nisi credere, quod non vides» (In Ioan. tract 40, n. 9). *S. Leo M.:* «Virtus fidei ex iis, quae visui non subiacent, constituta est» (Sermo 69, c. 2). *S. Bonaventura:* «Privatio visionis facit ad laudem credulitatis» (In 3, dist. 24, exp. text., dub. 1). *S. Thomas:* «Veritas prima non est obiectum proprium fidei nisi sub hac ratione, prout est non apparens. . . . Unde quando veritas prima praesto erit, amittet rationem obiecti» fidei (De verit. 14, a. 3 ad 6). Nam «fides in sui ratione habet imperfectionem, quae est ex parte subiecti, ut scilicet credens non videat id quod credit; beatitudo autem de ratione sui habet perfectionem ex parte subiecti, ut scilicet beatus

videat id, quo beatificatur. Unde manifeste impossibile est, quod fides maneat simul cum beatitudine in eodem subiecto» (1, 2, q. 67, a. 3), quia obiectum beatitudinis et principale obiectum fidei est idem; idem autem non potest esse simul clarum et obscurum respectu eiusdem intellectus. «Quia fides principaliter est de his, quae videnda speramus in patria, . . . ratio credibilis est, ut sit non visum» (2, 2, q. 1, a. 6). Hoc *S. Petrus Chrysologus* quibusdam exemplis illustrat: «Cum res venerint, advenerint et promissa, spes desinit, fides cessat. Dulcis est epistula, sed usquedum venerit ipse, qui misit. Necessarium chirographum, sed usque ad debiti redditionem. Grati flores, sed usquedum veniatur ad poma. Sed praesentia epistulam delet, rumpit solutio cautionem, flores consumuntur a pomis» (Sermo 62). Ergo fides ideo est obscura, quia Deum non videmus.

396. *Arg. 3.* Ex constitutionibus ecclesiasticis.

Benedictus XII definivit, quod beati «viderunt et vident divinam essentiam visione intuitiva . . . ac quod visio huiusmodi divinae essentiae eiusque fruitio actus fidei et spei in iis evacuant, prout fides et spes propriae theologicae sunt virtutes» (*Denz.* n. 530). Ergo fides et spes, ut sunt theologicae virtutes, excludunt visionem Dei. Secundum *concilium vaticanum* sess. 3, c. 4 ratio humana, gratia adiuta, potest quidem aliquam mysteriorum fidei intellegentiam in hac vita assequi, «numquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quae proprium ipsius obiectum constituunt. Divina enim mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta, ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino; per fidem enim ambulamus et non per speciem» (*Denz.* 1796).

397. *Arg. 4.* Ex ratione.

Omnis fides est obscura, quatenus per fidem obiecta non ex internis rationibus cognoscuntur, sed ob externam auctoritatem creduntur. Haec igitur obscuritas, omni fidei proprie dictae essentialis, etiam in fide divina invenitur. Sed praeterea proprium et principale obiectum fidei divinae est Deus ipse, in quantum nobis non est cognoscibilis ex creaturis, sed continet in se mysteria lumen naturae omnino excedentia (cf. supra n. 363). Si haec videntur, excluditur assensus liber, obsequium intellectuale, voluntaria exclusio dubitationis, quae fidei sunt essentialia, et statim sine interventu voluntatis intellectui est tam perfecte satisfactum, ut necessitate irresistibili inhaereat obiecto suo. Atqui habitus et actus, qui circa proprium obiectum non potest versari, nisi in quantum est non visum, recte dicitur esse essentialiter de non visis.

398. *Obi. I.* Multa credenda proponuntur, quae naturaliter demonstrari possunt. Atqui quae demonstrari possunt, recte dicuntur intellectualiter visa. Ergo fides non est essentialiter de non visis.

Resp. Dist. mai.: Obiecta propria fidei et per se revelata naturaliter demonstrari possunt, *neg. mai.;* obiecta quaedam secundaria et per accidens revelata demonstrari possunt, *trans. mai. Conc. min. Dist. conseq.:* Fides non est essentialiter de non visis, quasi eius obiecta per se propria demonstrari possint, *neg. conseq.;* quatenus fides per accidens extenditur ad quaedam, quae demonstrari possunt, *trans. conseq.* Res autem diiudicatur et denominatur secundum ea, quae sunt per se, et non secundum ea, quae sunt per accidens; ergo fides dicenda est per se esse de non visis, et solum per accidens de quibusdam visis.

Dixi: *Transeat* illa assertio fidem per accidens esse etiam de quibusdam visis seu scitis; nam de hac re sunt diversae theologorum sententiae. *S. Thomas* favet neganti sententiae (2, 2, q. 1, a. 4 et 5), etsi de eius mente disputatur. Similiter omnes fere thomistae et etiam *Scotus* et alii theologi negant idem posse sciri et credi ab eodem. Affirmant vero *Albertus M.*, *Alexander Hal.*, *S. Bonaventura,* alii, quos citat et sequitur *Suarez* (De fide disp. 3, sect. 9, n. 5); et haec sententia inter posteriores theologos est multo communior.

Ceterum non quaeritur, num possit cum *actuali evidentia* alicuius obiecti simul iungi actualis fides de eodem. Haec est quaestio magis psychologica quam theologica. Neque quaeritur, num possit *habitus* fidei simul esse cum habitu vel actu scientiae circa idem obiectum. Nam si quis prius aliquid fide theologica credidit et postea eiusdem rei scientiam acquirit, hoc actu scientiae habitus fidei neque totaliter neque partialiter destruitur. Similiter omnes concedunt cum assensu, qui nititur testimonio humano, vel cum correspondente habitu posse simul stare actum fidei, sive quis talem habitum vocat scientiam sive fidem scientificam. Ergo etiamsi aliquis diligenti inquisitione historica sibi perfecte persuasit Iesum Christum surrexisse a mortuis, potest tamen eandem resurrectionem fide divina credere; nam, inquiunt, ipsa quoque evidentia testimonii humani, quod scilicet in illo neque error neque fallacia est, tamen rei affirmandae est externa, atque ideo non ita movet intellectum sicut obiectum per se ipsum evidens.

Ergo quaestio unica manet, *num homo fide divina possit credere ea, quorum habitualem et perfectam scientiam habet.* Quaestio sic posita non est magni momenti. Nam pauci sunt homines, non solum rudes sed etiam docti, qui tam perfecte perspiciunt argumenta exsistentiae Dei, immortalitatis animae, similium rerum, ut statim cogitantium de his rebus, sive velint sive nolint, intellectus rapiatur ad assensum. Si vero intellectus non tam perfecte convincitur, ut communiter accidit, non apparet ulla ratio negandi posse idem ab eodem sciri et credi. Nam eo, quod quis habitualiter scit aliquam rem, non excluditur assensus speciei plane diversae circa eandem rem, praesertim si hic alter assensus eminet ratione infallibilitatis, adhaesionis super omnia firmae, et ut actus virtutis. Philosophus, qui res sibi notas divina fide credit, non obstante scientia liber manet ad ponendum aut denegandum assensum firmissimum propter auctoritatem Dei revelantis. Si hoc admittitur, facilius intellegitur, quomodo ecclesia doceat exsistentiam Dei et alias veritates religiosas et morales posse naturali rationis lumine cognosci, et easdem veritates

omnibus credendas esse. Nam quod quidam dicunt haec solum in communi credi a doctis, quatenus creduntur omnia revelata ab ecclesia proposita, non vero in particulari; vel ea credi tantum in praeparatione animi, quasi doctus dicat: Paratus essem ad ea credenda, nisi ea scirem; vel credi in subiecto, quatenus de eodem subiecto, e. g. de Deo quaedam sciantur et quaedam credantur; vel credi solum, in quantum pertineant ad ordinem supernaturalem, haec, inquam, et similia sunt tam contorta, ut statim pateat esse effugia quaesita ad evadendas difficultates theoriae statutae (cf. I, n. 24 sqq). — Ecclesia de variis theoriis huc spectantibus nullum iudicium fecit.

399. *Obi. II.* Potest alicui esse evidens Deum esse summe veracem et Deum revelasse principalia obiecta fidei, quae omnibus credenda sunt. Atqui is, cui est evidens Deum esse summe veracem et Deum revelasse certa obiecta, habet scientiam horum obiectorum. Ergo principalia obiecta fidei non necessario sunt obscura.

Resp. *Trans. mai.* *Neg. min. et conseq.* Nam is, qui evidenter cognoscit Deum esse summe veracem et revelasse e. g. Trinitatem, potest alterutra via procedere: Aut facit conclusionem: ergo Deus est trinus. Haec non est fides auctoritatis sed fides scientifica (cf. supra n. 342 *c*). Aut concludit: ergo evidenter credibile est Deum esse trinum; et dein procedit ad eliciendum actum fidei propter auctoritatem Dei revelantis evidenter cognitam (supra n. 357). In neutro casu habetur scientia proprie dicta, quia ad scientiam requiritur, ut res se ipsam immediate vel mediate manifestet, seu ut adsit evidentia interna, assensus autem evidenti testimonio Dei nixus habet solam evidentiam externam, qua res ex principiis internis non cognoscitur.

Ii, qui cum Card. *de Lugo* censent actum fidei esse conclusionem (supra n. 384 *d*), non possunt aliter servare obscuritatem et libertatem fidei nisi dicentes *revelationem necessario esse obscuram* et libere admitti ex reverentia Dei. At haec obscuritas neque requiritur neque sufficit. Non *requiritur*, quia angeli viatores, patriarchae, prophetae, apostoli, beata virgo Maria evidenter cognoverunt factum revelationis, et tamen fidem habuerunt. Ad hoc argumentum destruendum asseclae illius theoriae dant responsa vix non absurda. Dicunt enim beatam virginem Mariam non habuisse evidentiam se non fortasse ex daemone concepisse; apostolos videntes miracula Christi et patrantes miracula ad confirmationem doctrinae suae, non habuisse evidentiam miracula non patrari a daemone. Theoria autem, quae talibus suppositionibus indiget, est improbabilis. Neque ullum dictum S. Scripturae vel Patrum ostendi potest, quo haec theoria fulciatur; sed ubique obscuritas fidei in eo reponitur, quod obiecta credita videri non possunt in hac vita. Neque ratione postulatur illa obscuritas facti revelationis; nam etsi quis evidenter cognoscit aliquid esse credibile, non tamen habet evidentiam ipsius rei credendae, et liber manet, ut procedat ad eliciendum aut non eliciendum actum fidei.

Neque sufficit obscuritas revelationis, quia per eam solum explicatur, quomodo homo liber sit in admittendis motivis credibilitatis, sed non explicatur, quomodo libere ponat ipsum actum fidei. Nam si homo certus est Deum esse absolute veracem, et si certus est Deum revelasse mysteria fidei, non iam evitari potest conclusio: ergo mysteria fidei sunt vera ut a Deo testi-

ficata. In hac autem conclusione admittenda Card. de Lugo et eius asseclae reponunt actum fidei. Ergo secundum eos actus fidei non est liber in se, sed solum quatenus libere admittitur factum revelationis. Atqui actus fidei est in se actus liber (supra n. 350 sqq). Ergo obscuritas revelationis non sufficit ad libertatem fidei explicandam.

Ideo theoria Card. de Lugo nunc ab omnibus fere theologis derelicta est. Sine dubio quidem revelatio Dei olim facta, hominibus nostrae aetatis communiter non est perfecte evidens, sed ad eam admittendam iam requiritur sincera voluntas; sed haec res, quae auget meritum fidei, ad essentialem obscuritatem fidei non pertinet.

400. *Obi. III.* In Scriptura credens dicitur certo scire ea, quae credit (supra n. 387). Atqui scientia non est obscura. Ergo fides non est obscura.

Resp. *Dist. mai.:* Dicitur credens scire credita, quia ea ex interna evidentia cognoscit, *neg. mai.;* quia per fidem multa discit et iis sine formidine erroris et assensu infallibili adhaeret, *conc. mai.* *Dist. min.:* Scientia proprie dicta, ex interna rei evidentia orta, non est obscura, *conc. min.;* scientia improprie dicta, i. e. certitudo ex testimonio orta, non est obscura, *neg. min.* Et *neg. conseq.*

Prop. XLVII. Fides actualis adultis est necessaria ad iustificationem sive acquirendam sive conservandam.

401. **Stat. quaest.** *Fidem habitualem infusam omnibus tam infantibus quam adultis esse necessariam ad salutem* inde efficitur, quod in iustificatione infunditur fides; ergo qui hanc fidem non habet, iustificatus non est, neque in hoc statu salutem consequi potest (supra n. 336). Hoc de fide diserte definitum est in *concilio vaticano* sess. 3, c. 3 (*Denz.* n. 1973), in quo quidem non expresse nominatur fides habitualis, sed quia dicitur sine fide nemini contingere iustificatio, definitio intellegitur etiam de infantibus, in quibus sola fides habitualis esse potest. Id etiam ex actis concilii constat (cf. Coll. Lac. VII, 178).

Adulti, i. e. ii qui habent sufficientem usum rationis, ut praeceptis moralibus obligentur, aut sunt iustificati, aut sunt in statu peccati. Quia in his duobus hominum ordinibus fides diverso modo requiritur, dividimus thesim in duas partes, quarum altera est de necessitate fidei ad acquirendam iustificationem, altera de necessitate fidei ad conservandam iustificationem. Theologice certum est fidem utroque modo requiri, et quidem necessitate medii. Sunt tamen pauci theologi, qui censent in casu impossibilitatis fidei proprie dictae sufficere vel fidem late dictam vel votum fidei. De qua opinione postea quaedam dicemus.

402. **Prob. pars I.** *Ad iustificationem acquirendam requiritur in adultis fides actualis.* Nam teste *S. Scriptura* «sine fide impossibile est placere Deo; credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est, et inquirentibus se remunerator sit» (Hebr 11, 6). Ex contextu sermo

est de fide actuali («fide intellegimus» etc.) et supernaturali, cuius auctor et consummator est Iesus (12, 2); et haec dicitur necessaria, ut quis ad Deum accedat et Deo placeat, i. e. ut iustificetur. «Non iustificatur homo ex operibus legis nisi per fidem Iesu Christi; et nos in Christo Iesu credimus, ut iustificemur ex fide Christi» (Gal 2 16; cf. 3, 11; Rom 1, 17). *Origenes* ait: Apostolus ostendit «quod si quis habeat integra omnia, quae lex edocet naturalis, et in nullo eum peccati conscientia reprehendat, non tamen habeat fidei gratiam, non posse eum iustificari» (In Rom. l. 4, c. 5). *S. Ioannes Chrysost.:* Apostolus «ostendit non modo non supervacaneam esse fidem, sed ita necessariam, ut non possit sine illa salus obtineri» (In Rom. hom. 8, n. 4). *S. Augustinus:* «Medicina omnium animae vulnerum et una propitiatio pro delictis hominum est credere in Christum» (Sermo 143, c. 1).

Secundum *concilium tridentinum* sess. 6, c. 6 homines disponuntur ad iustificationem «credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt»; c. 8: «Per fidem ideo iustificari dicimur, quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis, sine qua impossibile est placere Deo et ad filiorum eius consortium pervenire» (*Denz.* n. 798 801). *Concilium vaticanum* sess. 3, c. 3, etsi loquitur de fide habituali, clare tamen indicat adultis fidem actualem esse necessariam. «Quoniam sine fide impossibile est placere Deo et ad filiorum eius consortium pervenire, ideo nemini umquam sine illa contigit iustificatio, nec ullus nisi in ea perseveraverit usque in finem, vitam aeternam assequetur. Ut autem officio veram fidem amplectendi in eaque constanter perseverandi satisfacere possemus, Deus per Filium suum unigenitum ecclesiam instituit» (*Denz.* n. 1793).

Haec verba «officium fidem amplectendi» referuntur ad adultos, et significant necessitatem praecepti. Sed argumenta proposita ostendunt etiam necessitatem medii; quia id, sine quo impossibilis est iustificatio, et quod est fundamentum et radix iustificationis, non est praeceptum tantum, sed est medium necessarium ad iustificationem assequendam. *Ratio interna* huius rei est, quia homo ut creatura rationalis finem ultimum supernaturalem debet rationali modo prosequi. Atqui hunc finem non cognoscit nisi per fidem. Ergo fides ad salutem est necessaria necessitate medii. *S. Thomas* ait: «Ultima beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione. Ad quam quidem visionem homo pertingere non potest nisi per modum addiscentis a Deo doctore. . . . Unde ad hoc, quod homo perveniat ad perfectam visionem beatitudinis, praeexigitur, quod credat Deo tamquam discipulus magistro docenti» (2, 2, q. 2, a. 3).

403. **Prob. pars II.** *Ad iustificationem conservandam requiritur in adultis fides actualis.* Infantes quidem baptizati, qui non perveniunt ad sufficientem usum rationis, ut iis officium credendi imponi possit,

salvantur per fidem habitualem; sed haec sola in adultis non sufficit. *Praeceptum* eliciendi fidem adultis incumbere saepius declaratum est ab auctoritate ecclesiastica, quae contrariam doctrinam damnavit. Ita *Innocentius XI* damnavit hanc propositionem: «Fides non censetur cadere sub praeceptum speciale et secundum se» (*Denz.* n. 1166). *Alexander VII* damnavit hanc propositionem: «Homo nullo umquam vitae suae tempore tenetur elicere actum fidei, spei et caritatis ex vi praeceptorum divinorum ad eas virtutes pertinentium» (*Denz.* n. 1101). — De praecepto fidei agitur in theologia morali (*Lehmkuhl* I[11], 388 sqq).

Praeterea autem *fides actualis necessaria est etiam necessitate medii,* quod ita probatur: Sunt quaedam media necessaria ad salutem, ut oratio, meritum, susceptio digna sacramentorum, quae sine fide actuali adhiberi non possunt. Ergo fides necessaria est ut medium agendae vitae christianae, quae est medium necessarium ad conservandam iustificationem et assequendam vitam aeternam. Orare, servare praecepta, merita acquirere, sacramenta suscipere esse necessaria media salutis, Christus ipse docuit (e. g. Lc 18, 1; Mt 19, 17; 25, 14 sqq; Io 6, 54). Ad haec autem praerequiri fidem, manifestum est. Quocirca *concilium tridentinum* sess. 6, c. 10 ait: Iustificati «per observationem mandatorum Dei et ecclesiae in ipsa iustitia, per Christi gratiam accepta, cooperante fide bonis operibus crescunt atque magis iustificantur» (*Denz.* n. 803). Atqui si fides necessaria est ad vitam christianam ut eius fundamentum et radix, consequenter non solum necessaria est ut res quaedam singularis a Deo praecepta, sed ut medium conservandae iustificationis, quae sine vita christiana subsistere nequit. Ergo merito docent theologi etiam adultis iustificatis fidem actualem esse aliquo modo necessariam necessitate medii; quare sub hoc generali respectu actus fidei toties eliciendus est, ut fidei virtus influat in vitam eamque vere christianam efficiat.

404. *Obi. I.* Fides actualis multis hominibus, qui nihil audierunt de revelatione, est impossibilis. Atqui etiam hos homines Deus vult ad iustificationem et salutem pervenire. Ergo fides non est absolute necessaria ad iustificationem.

Resp. *Dist. mai.:* Illis hominibus est fides impossibilis via ordinaria, quam Deus instituit, *conc. mai.;* est impossibilis per media extraordinaria, quae Deus providebit, si illi homines faciunt quod est in ipsis cum auxilio divino, *neg. mai.* Haec difficultas supra (n. 274) iam soluta est.

Sunt tamen theologi, hac solutione non contenti, qui aliam solutionem tentaverunt. *Dom. Soto* in prima editione operis «De natura et gratia» (l, 2, c. 11) ut probabile docuerat quibusdam hominibus cognitionem Dei naturalem sufficere, ut ad iustificationem perveniant. Sed in altera editione hanc opinionem revocavit, et iterum in appendice commentarii in 4 Sent., «sane necessarium existimans neminem umquam absque supernaturali revelatione fidei in gratiam Dei potuisse reconciliari». *Ripalda* «discutiendae rei causa» opinionem proposuerat cognitionem rerum divinarum et moralium, quae obiective ex principiis naturalibus procederet, sed subiective esset ex super

naturali Dei adiutorio, posse quibusdam hominibus ad iustificationem sufficere (De ente supern. disp, 63, sect 2 sqq; De fide disp. 17, sect. 10), concludit tamen: «Absolute decerno fidem strictam ad iustificationem esse necessariam.... Iudicium partis affirmantis necessitatem fidei strictae ad iustificationem tutius est, quia conformius communi theologorum sententiae, cui in rebus huiusmodi prudentis est iudicium submittere» (De fide disp. 17, sect. 13, n. 204). Nihilominus nostra aetate *Gutberlet* (in Theologia dogmatica doctoris Heinrich VIII, 493 sqq) rursus probabile esse docuit naturalem Dei cognitionem et fidelem erga Deum voluntatem cum auxilio gratiae quibusdam hominibus sufficere ad iustificationem, cum hac via Deus exsistens et remunerator modo sufficienti et supernaturali cognoscatur. Sed haec opinio plerisque theologis probabilis visa non est, quia Scriptura et Patres, docentes fidem esse necessariam ad iustificationem, manifeste loquuntur de fide proprie dicta. Hanc etiam esse mentem S. Thomae, quem Gutberlet pro se invocaverat, ostendit *R. M. Martin* (De necessitate credendi et credendorum, Lovanii 1906). *Innocentius XI* damnavit hanc propositionem: «Fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo ad iustificationem sufficit» (*Denz.* n. 1173). Plura de hac re vide in libello «Theologische Zeitfragen» V (Freiburg 1908), 9 sqq, vel in italica versione a *Dr. Manucci* confecta «Il Dovere della Fede» (Roma 1910), 10 sqq.

405. *Obi. II.* Baptismus ad iustificationem et salutem necessarius est necessitate medii. Atqui non obstante hac necessitate in adultis, qui non possunt baptismum suscipere, sufficit votum baptismi. Ergo a pari sufficit votum fidei in adultis, qui ob defectum praedicationis non possunt actu credere.

Resp. *Conc. mai. et min. Nego paritatem et conseq.* Duplex est disparitas: a) Fontes theologici diserte docent in quibusdam condicionibus sufficere votum baptismi, e. g. *concilium tridentinum* sess. 6, c. 4 (*Denz.* 796). Nihil autem tale docent vel innuunt de voto fidei. b) Ante baptismum praecedere potest caritas perfecta, quae includit voluntatem faciendi omnia ad salutem necessaria, ergo etiam votum seu voluntatem suscipiendi baptismum, si fieri potest. Hoc voto baptismi homo reconciliatur cum Deo. Sed non constat ante fidem esse alios actus intrinsecus supernaturales nisi iudicium credibilitatis et pium credulitatis affectum. Atqui qui habet hos duos actus, potest statim credere, si vult. Fides enim non est sicut baptismus res externa, quae etiam serio volenti deesse potest, sed actus internus, quem ponit qui vult.

Dices: Potest quis ex principiis naturalibus cognoscere possibilitatem revelationis et cum gratia Dei elicere propositum amplectendi revelationem divinam, si forte facta sit; neque tamen quidquam potest explicite credere, quia nulla revelatio ei proposita est. Atqui talis homo recte dicitur habere votum fidei. Ergo ante fidem actualem potest praecedere votum fidei, sicut ante baptismum re susceptum potest praecedere votum baptismi.

Resp. Tales actus supernaturales gratis finguntur, quia nihil de iis invenitur in fontibus revelationis. Praeterea diserte docet Scriptura necessariam esse fidem explicitam Dei remuneratoris in ordine supernaturali (Hebr 11, 6); et *Innocentius XI* damnavit propositionem: «Nonnisi fides unius Dei necessaria videtur necessitate medii, non autem explicita remuneratoris» (*Denz.* 1172). Ergo aliquid explicite credendum est, non vero sufficit sola voluntas credendi, si quid forte Deus revelavit.

406. *Obi. III.* Caritas perfecta iustificat. Atqui potest quis, qui naturaliter cognovit Deum esse summum bonum, amare Deum super omnia. Ergo potest homo iustificari sine fide.

Resp. Dist. mai.: Caritas supernaturalis iustificat, *conc. mai.;* caritas naturalis iustificat, *neg. mai. Dist. min.:* Potest quis, qui naturaliter cognovit Deum esse summum bonum, amare Deum super omnia actu naturali, *trans. min.* (cf. supra n. 220); actu supernaturali, *neg. min.* Et *neg. conseq.*

Caritate, quae iustificat, Deus diligitur ut finis noster supernaturalis. Hunc autem finem homo non cognoscit nisi per fidem. Ideo in hoc ordine Deus amari non potest caritate perfecta nisi praelucente fide. De qua re *S. Thomas* ait: «Per cognitionem naturalem homo non convertitur in Deum, in quantum est obiectum beatitudinis et iustificationis causa; unde talis cognitio non sufficit ad iustificationem» (1, 2, q. 113, a. 4 ad 2). In alio ordine providentiae Deus alia media salutis instituisset; quare ex sola abstracta possibilitate alterius amoris Dei super omnia nihil concludi potest de ordine salutis, qui nunc est.

Schol. Quaenam credenda sint ex necessitate medii.

407. Ex iis, quae dicta sunt, efficitur *ad salutem necessariam esse fidem explicitam unius veri Dei remuneratoris in ordine supernaturali.* Non tamen absolute requiritur, ut credatur remuneratio reduplicative ut supernaturalis, sed sufficit, ut credatur remuneratio, quam Deus revelavit, quae est supernaturalis. De his fere convenit inter theologos, etsi de sensu horum articulorum sunt quaedam disputationes, e. g. num credenda sit exsistentia Dei nude sumpta, an exsistentia Dei ut finis supernaturalis; sed hae disputationes nullius practici momenti sunt (cf. I, n. 24).

Quidam theologi ulterius procedunt, et dicunt nunc in nova lege necessariam etiam esse necessitate medii fidem Trinitatis et Christi redemptoris. Ita censent e. g. *Gregorius de Valentia, Thomas Sanchez,* alii, quos refert *Coninck* (De act. supern. disp. 14, n. 134). Ratio eorum praecipua est, quia Scriptura docet homines salvari per fidem Christi (Io 3, 14 18; 11, 25. Act 4, 12. Rom 3, 22. Gal 2, 16). Sed hi textus tria tantum ostendunt: a) sola morte Christi homines salvari; b) fidem esse necessariam, ut homo meritorum Christi particeps fiat; c) incumbere hominibus praeceptum credendi omnia, quae Deus de Christo revelavit. Utrum autem fides explicita Christi in omni condicione sit necessaria necessitate medii, an sufficiat interdum fides implicita, quae continetur in fide Dei remuneratoris supernaturalis, Scriptura non dicit. SS. Patres indiscriminatim loquuntur de necessitate fidei Christi in vetere et in novo testamento, et inculcant ad iustificationem non sufficere vires naturales, sed requiri gratiam, per Christum nobis meritam et per fidem nobis applicandam. Ergo illi, qui pro sola nova lege postulant explicitam fidem Christi, non possunt pro sua sententia provocare ad dicta Patrum.

Plerique theologi ut certam vel ut probabilem sequuntur sententiam fidem Trinitatis et Christi redemptoris explicitam esse quidem omnibus necessariam necessitate praecepti, non tamen tam absolute necessariam necessitate medii, ut in nulla condicione homo salvari possit, qui horum mysteriorum solam implicitam fidem habeat. Ita *Suarez* (De fide disp. 12, sect. 4, n. 11), *De Lugo* (De fide disp. 12, sect. 5, n. 91), *Salmanticenses* (De fide disp. 6, dub. 1, n. 77), *Wirceburgenses* (De fide n. 127), recentes omnes fere. *S. Thomas* 2, 2, q. 7, a. 7 indeterminate loquitur de necessitate huius fidei ad salutem, non distinguens necessitatem medii et praecepti, sed ad 3 ait: «Si qui salvati fuerunt, quibus revelatio [de Christo] non fuit facta, non fuerunt salvati absque fide mediatoris, quia etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in divina providentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundum modos sibi placitos.» *Congregatio sancti officii* statuit quidem adultum moribundum non esse baptizandum, nisi prius ei explicata sint mysteria, quae sint necessaria necessitate medii, et praecipue mysteria Trinitatis et Incarnationis; addit tamen: nisi moribundus incapax omnino sit (Acta S. Sedis XXX, 700 nota). Ergo secundum mentem sancti officii non est tam absoluta necessitas fidei horum mysteriorum, ut sine ea omnino incapax sit baptismi homo ceteroquin dispositus.

Ratio mitioris doctrinae haec est, quod tam absoluta necessitas statuenda non est sine cogenti argumento; tale autem argumentum non adest; neque Hebr 11, ubi exponuntur ea, quae necessaria sunt, ut homo accedat ad Deum et Deo placeat, horum articulorum mentio fit. Fides quidem Dei remuneratoris supernaturalis necessaria est, quia sine ea homo non potest se debito modo convertere ad finem ultimum; hoc autem non valet de fide explicita Christi redemptoris; ergo huius articuli non eadem necessitas statuenda est. Est tamen concedendum maiorem huius articuli esse necessitatem quam aliorum articulorum, quia post ea, quae ad Deum ipsum pertinent, hic articulus est maxime fundamentalis.

PARS II.
DE SPE THEOLOGICA.

Cf. *S. Thomas* 2, 2, q. 17; — Quaest. disp. de spe; *Suarez,* De spe; *Mazzella,* De virtutibus infusis disp. V; *Billot,* De virtutibus infusis thes. 25 sqq; *Lahousse,* De virtutibus theologicis disp. III; *Schiffini,* De virtutibus infusis disp. V.

Prop. XLVIII. Spes theologica est actus, quo homo amore concupiscentiae appetit Deum supernaturali beatitudine possidendum, fretus auxilio divino promisso.

408. ***Stat. quaest.*** Quia *concilium tridentinum* sess. 6, c. 7 (*Denz.* n. 800) docet in iustificatione praeter fidem etiam infundi spem et caritatem, quaedam de his duabus virtutibus dicenda videntur, sed

brevissime, tum quia a multis hae quaestiones omittuntur in theologia dogmatica, tum quia non sunt tot quaestiones graves annexae.

Spes intellegitur aut habitus aut actus. Agimus hic de actu spei. Actus spei aut est in appetitu sensitivo (*S. Thomas* 1, 2, q. 40) aut in appetitu rationali. Agimus hic de spe, ut est actus appetitus rationalis. «Spes est in appetitu superiore, qui dicitur voluntas, sicut in subiecto» (*S. Thomas* 2, 2, q. 18, a. 1).

Spes ut actus rationalis involvit duo: desiderium boni absentis et fiduciam obtinendi illud bonum. Nam nemo dicitur sperare nisi ea, quae desiderat. Si vero bona desiderata obtinere nequit, ea non sperat, sed desperat. Ex altera parte nemo sperat bona, quae iam habet, sed de iis gaudet; ergo spes versatur circa bona absentia, et quidem ita absentia, ut cum aliqua tantum difficultate obtineri possint; nam bona, quae certo et sine ulla difficultate ventura sunt, exspectamus, sed non proprie speramus. Itaque spes versatur circa bonum absens, arduum, quod adipisci possibile est, ita tamen, ut ratio ardui non sit obiectum formale, ne partiale quidem.

Spes theologica pro obiecto proprio habet Deum, ut est bonum nos beatificans in vita futura et simul adiuvans nos in hac vita ad beatitudinem adipiscendam. Utrumque elementum, Deum ut summum bonum nostrum et ut auxiliatorem nostrum requiri ad spem theologicam omnes theologi concedunt. «Spes adipiscendi vitam aeternam habet duo obiecta, scilicet ipsam vitam aeternam, quam quis sperat, et auxilium divinum, a quo sperat» (*S. Thomas,* De spe a. 1). Hoc bonum est arduum, quatenus obtinendum est per observationem mandatorum divinorum, quae est res difficilis.

Est *disputatio inter theologos,* quomodo bonitas divina relativa, i. e. qua Deus nos beatos reddit, et auxilium divinum pertineant ad spem. Secundum *Suarez* adaequatum obiectum formale spei est bonitas divina, auxilium vero divinum se habet per modum alicuius causae externae, quae non specificat spem. Secundum *Vazquez* solum auxilium divinum est obiectum formale et motivum spei, amor autem Dei ut boni nostri praesupponitur ad spem. Secundum *Ripalda* utraque ratio simul constituit obiectum formale et motivum spei. Tota haec disputatio est potius de modo considerandi rem quam de re ipsa. Tertia sententia communius recepta est a theologis nostrae aetatis, ut *Mazzella* thes. 45, *Billot* thes. 26, aliis.

Deus ut summum bonum nostrum et ut auxiliator non sunt duo obiecta separata, sed in unum obiectum spei coalescunt, quod est Deus ut beatitudo nostra possibilis obtineri.

409. **Prob. pars I.** *Obiectum motivum spei theologicae est Deus, quatenus per eius possessionem cupimus esse beati.* Secundum *S. Scripturam* vocati sumus «in spem vitae aeternae, quam repromisit qui non mentitur, Deus, . . . exspectantes beatam spem, . . . ut heredes

simus secundum spem vitae aeternae» (Tit 1, 2; 2, 13; 3, 7). Vita aeterna consistit in possessione Dei per visionem beatificam. Psalmista exclamat: «Quid mihi est in caelo, et a te quid volui super terram?... Deus cordis mei et pars mea Deus in aeternum. . . . Mihi autem adhaerere Deo bonum est, ponere in Domino Deo spem meam» (Ps 72, 25 sq). De quibus verbis ait *S. Augustinus:* «Coepit cogitare ipsam felicitatem caelestem. . . . Mihi adhaerere Deo bonum est. Hoc est totum bonum. . . . Fratres, quid vultis amplius? Deo adhaerere nihil est melius, quando eum videbimus facie ad faciem, . . . sed modo in peregrinatione, quia nondum venit res, ponere in Deo spem meam. Quamdiu ergo nondum adhaesisti, ibi pone spem. Fluctuas, praemitte ad terram ancoram. Nondum haeres per praesentiam, inhaere per spem» (In Ps. 72, n. 31 sqq). Itaque «spes facit tendere in Deum sicut in quoddam bonum finale adipiscendum» (*S. Thomas* 2, 2, q. 17, a. 6 ad 3).

Possumus quidem distinguere beatitudinem nostram obiectivam, quae est Deus, et adeptionem beatitudinis; sed beatitudo obiectiva et subiectiva sunt unum indivisum bonum et obiectum spei. Nam res et adeptio rei «non sunt duo fines sed unus finis, in se consideratus et alteri applicatus. Deus igitur est ultimus finis sicut res, quae ultimo quaeritur, fruitio sicut adeptio huius ultimi finis» (*S. Thomas* 1, 2, q. 11, a. 3 ad 3). Per spem cupimus frui Deo, seu cupimus fruitionem Dei nobis. Sic spes distinguitur a caritate; etenim quamvis utraque virtus respiciat Deum ut summum bonum, spes tamen est amor concupiscentiae, quo volumus Deum, ut est summum bonum relativum seu nos beatificans; caritas autem est amor benevolentiae, quo volumus Deum, ut est summum bonum absolutum in se.

Possumus spe theologica etiam alia bona desiderare, ut patet ex oratione dominica; nam «ea ad spem pertinent, quae oratione dominica continentur» (*S. August.* Enchir. c. 114). «Quam ob rem minime audiendi sunt, qui dicunt non licere christianis hominibus a Deo petere terrena huius vitae bona. Nam huic adversantur errori praeter consentientem Patrum doctrinam exempla multa tum veteris tum novi testamenti» (*Catech. rom.* P. 4, c. 13, n. 9). Cf. Gn 28, 20; Prov 30, 8; Mt 24, 20; Rom 15, 30 sq; Iac 5, 13. Attamen «quaecumque alia bona non debemus a Deo petere nisi in ordine ad beatitudinem aeternam. Unde et spes *principaliter* quidem respicit beatitudinem aeternam; alia vero, quae petuntur a Deo, respicit *secundario* in ordine ad beatitudinem» (*S. Thomas* 2, 2, q. 17, a. 2 ad 2). Ergo Deus est et principale obiectum quod et motivum internum et specificans spei theologicae.

«*Spes directe respicit bonum proprium,* non autem, quod ad alium [hominem] pertinet. Sed praesupposita unione amoris ad alterum iam *aliquis potest sperare et desiderare aliquid alteri sicut sibi;* et secundum hoc aliquis potest sperare alteri vitam aeternam, in quantum

est ei unitus per amorem. Et sicut est eadem virtus caritatis, qua quis diligit Deum, se ipsum et proximum, ita est etiam eadem virtus spei, qua quis sperat sibi ipsi et alii» (*S. Thomas* 2, 2, q. 17, a. 3).

410. **Prob. pars II.** *Obiectum motivum spei theologicae est etiam Deus auxiliator, per quem beatitudo nobis est possibilis,* seu est divinum auxilium nobis promissum. *S. Scriptura* monet: «Teneamus spei nostrae confessionem indeclinabilem; fidelis enim est, qui repromisit» (Hebr 10, 23). Itaque «promissionis spem» habemus (Eph 2, 12). «Deus auxilii mei, et spes mea in Deo est» (Ps 61, 8). «Bonum est sperare in Domino» (Ps 117, 9; cf. 33, 9; 72, 28; 83, 13; 1 Cor 15, 19; 2 Cor 1, 10; Eph 3, 20; 1 Tim 4, 10; 5, 5; 1 Petr 1, 21). *Concilium tridentinum* sess. 6, c. 13: «In Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent» (*Denz.* n. 806). «Unde spes habet rationem virtutis ex hoc ipso, quod homo inhaeret auxilio divinae potestatis ad consequendam vitam aeternam. Si enim inniteretur humano auxilio, vel suo vel alterius, ad consequendum perfectum bonum absque auxilio divino, esset hoc vitiosum» (*S. Thomas,* De spe q. 1, a. 1). Cum spes theologica versetur circa beatitudinem supernaturalem, quae naturalem ordinem excedit, et circa media apta ad eam consequendam, promissio et fidelitas Dei ad eius obiectum formale pertinent, quia sine iis supernaturalia ut nobis possibilia neque nosse neque appetere possumus. Ergo hae perfectiones divinae simul cum omnipotentia constituunt obiectum formale spei, in quantum spes est fiducialis prosecutio summi boni nostri supernaturalis.

Quamquam autem Deus est principalis auxiliator, a quo speramus beatitudinem, nihilominus *spem etiam ponimus in quibusdam creaturis, in quantum hae sunt instrumenta, quibus utitur Deus ad salutem nostram efficiendam.* Nobilissima inter has creaturas est humanitas Christi, per quam Christus pro nobis satisfecit et meruit. Ergo in Christo homine spem ponimus ut in causa meritoria salutis nostrae. Infra Christum veniunt beata virgo Maria et alii sancti, quorum precibus iuvamur; item sacramenta et alia media salutis a Christo instituta. Ad has secundarias rationes sperandi etiam pertinent singulorum merita propria, sine quibus adulti non possunt venire ad beatitudinem. Sed haec omnia a Deo auxiliatore descendunt et ad eum referuntur.

411. *Obi. I.* Obiectum spei est bonum absens, futurum, arduum. Atqui Deus non est bonum absens, futurum, arduum. Ergo Deus ut summum bonum non est obiectum spei.

Resp. *Conc. mai.* *Dist. min.:* Deus non est bonum absens, futurum, arduum, ut est summum bonum in se, *conc. min.;* ut est summum bonum nobis in beatitudine adipiscendum, *neg. min.* *Dist. conseq.:* Deus non est obiectum spei, ut est summum bonum in se, *conc. conseq.;* ut est summum bonum respectivum, quo sumus aliquando beatificandi, *neg. conseq.* Eodem modo, quo

beatitudo est absens et per ardua opera adipiscenda, etiam Deus ut beatificans est hominibus viatoribus bonum absens, futurum, arduum.

412. *Obi. II.* Quovis peccato mortali tollitur unio hominis cum Deo fine ultimo. Atqui non omni peccato tollitur spes. Ergo spes theologica non est unio cum Deo fine ultimo.

Resp. *Dist. mai.:* Quovis peccato mortali tollitur unio cum Deo hoc sensu, quod homo in statu peccati non est actualiter amicus Dei et heres vitae aeternae, *conc. mai.;* hoc sensu, quod homo non possit sperare futurum, ut postea fiat amicus Dei et heres vitae aeternae, *neg. mai. Conc. min. Dist. conseq.:* Ergo spes per se sola non est unio cum Deo sensu illo perfecto, quo caritas, quae reddit hominem actu amicum Dei et heredem vitae aeternae, *conc. conseq.;* non sensu imperfecto, quatenus etiam peccator potest cum gratia Dei fiducialiter appetere Deum ut finem ultimum aliquando post deletum peccatum et reparatum statum amicitiae divinae possidendum, *neg. conseq.* Haec est differentia inter caritatem et spem, quod caritas involvit actualem unionem amicitiae cum Deo, quae non potest consistere cum peccato mortali; spes autem exspectat futuram unionem cum Deo, praecipue in altera vita, quae exspectatio potest simul esse cum peccato mortali in hac vita, et solum excluditur per statum peccati mortalis in morte et post mortem.

413. *Obi. III.* Si motivum spei esset auxilium divinum nobis promissum, spes esset absolute certa. Atqui spes non est absolute certa, sed potest stare cum timore aeternae damnationis. Ergo auxilium divinum nobis promissum non est motivum spei.

Resp. *Dist. mai.:* Spes esset absolute certa, si assecutio beatitudinis unice penderet e divino auxilio et non etiam e nostra cooperatione, *conc. mai.;* in quantum etiam pendet e nostra cooperatione, *neg. mai. Dist. min.:* Spes non est absolute certa in se et ex parte motivi, *neg. min.;* non est absolute certa ex parte subiecti, in quo est, *conc. min.* Et *neg. conseq.* Spes enim est simpliciter certa, in quantum est virtus theologica et innititur Deo; et hoc est spei essentiale. Accidentale autem est spei, quod est in homine instabili; et ex hac parte cum spe potest esse simul timor amittendae salutis aeternae.

Certitudo spei participatur quidem ex fide, qua docemur Deum velle suo auxilio nos perducere ad beatitudinem; sed interna eius certitudo in eo consistit, quod homo, fisus auxilio divino promisso, erigit animum ad beatitudinem fortiter appetendam et ad superandas obstantes difficultates exclusa formidine contraria. Excluditur autem formido, in quantum sperans respicit auxilium divinum; de sua vero propria mutabilitate timet. *Concilium tridentinum* sess. 6, c. 13 ait: De perseverantia «nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur, tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent. Deus enim, nisi ipsi illius gratiae defuerint, sicut coepit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere. Verumtamen qui se existimant stare, videant, ne cadant. . . . Formidare enim debent, scientes, quod in spem gloriae et nondum in gloriam renati sunt, de pugna, quae superest cum carne, cum mundo, cum diabolo» (*Denz.* n. 806). Quare *S. Augustinus* ait: «Quia non est in me firmitas mihi, nec est mihi spes de me. . . . Nam

si speras de te, anima tua conturbatur ad te, quia nondum invenit, unde sit secura de te. . . . Quid restat, nisi ut omnino minimam se faciat, nisi ut se humiliet, ut exaltari mereatur» (In Ps. 41, n. 12).

Prop. XLIX. **Spes, ut est amor beatitudinis caelestis, est actus honestus.**

414. *Stat. quaest.* Amorem concupiscentiae erga Deum et contritionem ex amissione aeternae beatitudinis conceptam esse actus malos docuerunt *Lutherus, Baius,* alii; nec desunt nostra aetate theologi protestantes, qui idem docent. Contrarium est de fide.

415. *Arg. 1.* **Ex S. Scriptura.**

S. Scriptura saepe laudat et commendat opera, quae fiunt intuitu mercedis aeternae. Atqui Scriptura non commendat nisi actus honestos. Ergo amor beatitudinis caelestis est actus honestus.

Prob. mai. «Ego vobis dico: Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut cum defeceritis, recipiant vos in aeterna tabernacula» (Lc 16, 9). «Omnis, qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet, et illi quidem, ut corruptibilem coronam accipiant, nos autem incorruptam» (1 Cor 9, 25). «Bonum facientes non deficiamus; tempore enim suo metemus non deficientes» (Gal 6, 9). «Quodcumque facitis, ex animo operamini sicut Domino et non hominibus, scientes, quod a Domino accipietis retributionem hereditatis» (Col 3, 23 sq). «Esto fidelis usque ad mortem, et dabo tibi coronam vitae» (Apc 2, 10). Similiter multis aliis locis commendat Scriptura desiderium beatitudinis et actus, qui ex hoc desiderio procedunt (cf. Ps 118, 112; Prov 11, 18; Eccli 12, 2; 1 Petr 5, 4; 1 Io 3, 3).

416. *Arg. 2.* **Ex traditione.**

SS. Patres docent actum spei, ut distinctum a caritate, esse honestum et salutarem. *S. Gregorius Naz.:* «Tres eorum, qui salutem consequuntur, classes esse scio, servorum videlicet, mercennariorum et filiorum. Si servus es, plagas metue. Si mercennarius, mercedem dumtaxat specta. Sin autem supra hos assurgis ac filius es, ut Patrem reverere» (Orat. 40, n. 13). *S. Gregorius Nyss.:* «Sunt aliqui, qui propter spem mercedis repositam iis, qui pie vixerint, se recte et ex virtute gerunt, non caritate bonum possidentes sed exspectatione remunerationis» (In Cantic. hom. 1). *S. Augustinus:* «Cum sequeris viam Christi, non tibi saeculi prosperitates promittas. Per dura ambulavit, sed magna promisit. . . . Si vis sustinere laborem, attende mercedem. Nam et operarius in vinea deficeret, nisi attenderet, quid accepturus esset. Cum autem attenderis, quid sis accepturus, omnia tibi erunt vilia, quae pateris, nec digna existimabis, pro quibus illud accipias. Miraberis tantum dari pro tantillo labore» (In Ps. 36, n. 16).

Concilium tridentinum sess. 6, c. 11 docet: «Constat eos orthodoxae religionis doctrinae adversari, . . . qui statuunt in omnibus operibus iustos peccare, si in illis suam ipsorum socordiam excitando et sese ad currendum in stadio cohortando, cum hoc ut imprimis glorificetur Deus, mercedem quoque intuentur aeternam, cum scriptum sit: Inclinavi cor meum ad faciendas iustificationes tuas propter retributionem [Ps 118, 112], et de Moyse dicat apostolus [Hebr 11, 26], quod respiciebat in remunerationem»; c. 16: «Atque ideo bene operantibus usque in finem et in Deo sperantibus proponenda est vita aeterna et tamquam gratia filiis Dei per Christum Iesum misericorditer promissa et tamquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda»; can. 31: «S. q. d., iustificatum peccare, dum intuitu aeternae mercedis bene operatur, A. S.» (*Denz.* n. 804 809 841).

Damnatae sunt a. 1690 hae propositiones: «Intentio, qua quis detestatur malum et prosequitur bonum mere, ut caelestem obtineat gloriam, non est recta nec Deo placens.» «Quisquis etiam aeternae mercedis intuitu Deo famulatur, caritate si caruerit, vitio non caret, quoties intuitu licet beatitudinis operatur» (*Denz.* n. 1300 1303).

417. *Arg. 3.* Ex ratione.

Deum amare, sicut amabilis est, est rationi congruum et honestum. Atqui Deus est amabilis etiam in quantum est summum bonum creaturas beatificans. Ergo qui eum sub hac ratione amat, honeste agit. Summum bonum seu beatitudo obiectiva creaturarum rationalium et glorificatio Dei sunt re unum idemque, i. e. perfecta cognitio et dilectio Dei. Beati in caelo fruuntur Deo, et de eius possessione gaudent. Iamvero si gaudium de possessione Dei est actus honestus, etiam desiderium huius possessionis est actus honestus.

418. *Obi. I.* Qui agit ex intuitu mercedis caelestis, agit ex amore mercennario. Atqui amor mercennarius est malus. Ergo agere ex intuitu mercedis caelestis est actus malus.

Resp. *Dist. mai.:* Qui agit ex intuitu mercedis caelestis, agit ex amore mercennario stricte dicto, *neg. mai.;* late dicto, *conc. mai.* *Dist. min.:* Amor Dei mercennarius stricte dictus est malus, *conc. min.;* late dictus, *neg. min.* Et *neg. conseq.*

Interdum theologi sensu stricto vocant amorem mercennarium eum, quo quis vult unice Deo servire intuitu mercedis alicuius temporalis, qualis actus est manifeste malus. E. g. *S. Thomas* ait: «Amor mercennarius dicitur, qui Deum diligit propter bona temporalia, quod secundum se caritati contrariatur; et ideo amor mercennarius semper est malus» (2, 2, q. 19, a. 4 ad 3). Omnino diversus est ille amor mercennarius, quo quis non haeret in rebus temporalibus, sed quaerit ipsum Deum et Dei possessionem ut mercedem suam. Talis actus est bonus, et potest aeque bene vocari gratuitus amor Dei. Ita *S. Augustinus* docet: «Hoc est gratis amare, non quasi proposita

acceptione mercedis, quia ipsa merces tua summa ipse Deus erit, quem gratis diligis, et sic amare debes, ut ipsum pro mercede desiderare non desinas, qui solus te satiet» (In Ps. 134, n. 11). «Exigitur a te, ut et tu gratis eum colas, non quia dat temporalia, sed quia praestat aeterna» (In Ps. 43, n. 15). Licet tamen etiam propter bona temporalia Deo servire, dummodo haec eligantur ut media ad finem ultimum, quia sic in mediis amatur finis.

419. *Obi. II.* Ille actus est inhonestus, qui opponitur caritati. Atqui amor concupiscentiae opponitur caritati, quae est amor benevolentiae. Ergo amor beatitudinis caelestis est actus inhonestus.

Resp. *Dist. mai.:* Ille actus est inhonestus, qui excludit caritatem, *conc. mai.;* qui solum in se est actus minus perfectus, sed non excludit caritatem, *neg. mai. Dist. min.:* Amor concupiscentiae erga Deum est actus minus perfectus quam amor benevolentiae, *conc. min.;* excludit actum benevolentiae erga Deum, *neg. min.* Et *neg. conseq.*

Actus principalis benevolentiae est velle, ut Deus sit, quod est, summum bonum et summe amabilis. Hunc autem actum spes non excludit, quia eo ipso nollet, ut Deus sit summum illud bonum, quo vult beari. Praeterea beatitudinem consequi non possumus sine caritate tum in via tum in patria. Ergo spes non solum non excludit caritatem, sed ad eam inducit, et solum in se non est caritas. Eodem tempore possunt simul esse actus caritatis et actus spei, quia spes caritati subordinatur et ab ea imperari potest. Hoc tamen non est necessarium, quia non semper debent homines actus caritatis elicere, sed possunt etiam exercere actus aliarum virtutum.

420. *Obi. III.* Non licet tractare Deum ut medium ad finem. Atqui qui vult possessione Dei beatus fieri, ordinat Deum ut medium ad se ut finem. Ergo hic actus est inhonestus.

Resp. *Conc. mai. Neg. min. et conseq.* Aliquid eligitur ut medium, si amatur non praecise propter bonitatem, quam in se habet, sed propter bonitatem, quam ex fine participat. Sperans autem non amat Deum propter aliquam bonitatem, quam Deus habet ex homine, sed propter bonitatem, quam homo accipit a Deo; vult enim perfecte cognoscere et amare Deum, quia in hoc consistit beatitudo. Ergo per spem Deus appetitur ut summus *finis qui;* et quamquam homo sibi appetit bonum divinum beatificans, ergo aliquo modo sibi ut *fini cui,* tamen neque se constituit ut *finem cui simpliciter ultimum,* cum ipsa beatitudo creaturarum sit ex natura rei maxima gloria externa creatoris. Si illa obiectio valeret, non liceret a Deo petere ullum bonum creatum naturale vel supernaturale, quia sic petens faceret omnipotentiam divinam medium ad aliquid creatum obtinendum. Christus autem docuit nos petere bona creata a Deo et exspectare in caelo Deum ut mercedem nostram. «Ecce enim merces vestra multa est in caelo» (Lc 6, 23).

Schol. De necessitate spei.

421. De necessitate spei eadem fere valent, quae supra (n. 401 sqq) dicta sunt de fide. *Spes habitualis* infusa necessaria est ad salutem, quia qui eam non habet, non est iustificatus. *Spes actualis in peccatore necessaria est ad iustificationem,* quia nisi peccator sperat a Deo

remissionem peccatorum, salutaris paenitentia est impossibilis, ut ait *S. Ambrosius:* «Nemo potest bene agere paenitentiam, nisi qui speraverit indulgentiam» (De paenit. l. 1, c. 1, n. 4). *Concilium tridentinum*, quod definit ad iustificationem praeter fidem etiam requiri actus voluntatis (sess. 6, can. 9; *Denz.* n. 819), inter hos actus imprimis enumerat spem: «Dum peccatores se esse intellegentes, a divinae iustitiae timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo in spem eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore» (c. 6; *Denz.* n. 798). Etiamsi quis a fide immediate transiret ad actum perfectae caritatis, tamen supponeretur vel includeretur spes, quia quamdiu quis Deum ut inimicum suum impropitium concipit, perfecta caritate eum diligere non potest morali possibilitate.

In homine iam iustificato spes actualis requiritur ut medium ad bene orandum (Iac 1, 6 sq), ad fortiter perferendas tribulationes servitio Dei annexas et ad perseverandum usque in finem. «Existimo enim, quod non sunt condignae passiones huius temporis ad futuram gloriam, quae revelabitur in nobis. . . . Nos ipsi primitias spiritus habentes, et ipsi intra nos gemimus, adoptionem filiorum Dei exspectantes, redemptionem corporis nostri. Spe enim salvi facti sumus. . . . Si autem quod non videmus, speramus, per patientiam exspectamus» (Rom 8, 18 23 sqq). Doctrinam quorundam dicentium posse hominem in hac vita ad tam perfectum statum pervenire, ut spes excludatur, *Innocentius XII* damnavit (*Denz.* n. 1327 sqq). *S. Augustinus* ait: «Ipsa spes peregrinationi necessaria est; ipsa est, quae consolatur in via. Viator enim quando laborat ambulando, ideo laborem tolerat, quia pervenire sperat. Tolle illi spem veniendi, continuo franguntur vires ambulandi. Ergo et spes, quae hic est, ad iustitiam pertinet peregrinationis nostrae» (Sermo 158, n. 8).

PARS III.

DE CARITATE THEOLOGICA.

Cf. *S. Thomas* 2, 2, q. 23 sqq; — Quaest. disp. de caritate; *Suarez,* Tract. de caritate; *Ripalda,* De caritate; *Salmanticenses,* De caritate; *Bern. de Rubeis,* De caritate; *Muzzarelli,* Del motivo formale dell'atto di carità, Foligno 1791; *Mazzella,* De virtutibus infusis disp. VI; *Billot,* De virtutibus infusis c. 3; *Lahousse,* De virtutibus theologicis disp. IV; *Schiffini,* De virtutibus infusis disp. VI.

Prop. L. **Caritas theologica est actus, quo diligitur Deus ut summum bonum absolutum.**

422. **Stat. quaest.** Caritas theologica est amor Dei. Attamen non omnis amor Dei est caritas; nam si quis Deum amat, quia Deus est bonum amantis (bonum respectivum), hic est amor concupiscentiae. Caritas autem est amor benevolentiae, qua bonum appetitur, quia amato bonum est (bonum absolutum), et sic est unio affectus, quae si mutua est, amicitia est. Caritas theologica efficit quandam amicitiam

inter Deum et hominem, ita tamen, ut omne bonum homini conferatur a Deo, homo vero non possit Deo conferre ullum bonum internum sed solam gloriam externam, quatenus agnoscit bonum divinum, gaudet de bono divino, facit quae Deo placent, studet eius gloriam promovere inter homines. Itaque ad probandam thesim sufficit ostendere inter Deum et hominem iustum exsistere veram amicitiam; nam actus elicitus amicitiae ex parte hominis est amor benevolentiae erga Deum seu caritas (cf. *S. Thomas* 2, 2, q. 23, a. 1).

423. *Arg. 1.* **Ex S. Scriptura.**

Secundum S. Scripturam inter Deum et hominem iustum exsistit amicitia. Atqui amici est amicum diligere amore benevolentiae. Ergo caritate diligitur Deus amore benevolentiae, seu in quantum est summum bonum in se.

Prob. mai. Christus ita describit relationem discipulorum suorum ad Deum: «Qui diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum. . . . Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus. . . . Vos amici mei estis, si feceritis, quae ego praecipio vobis. Iam non dicam vos servos, quia servus nescit, quid faciat dominus eius. Vos autem dixi amicos, quia omnia, quaecumque audivi a Patre meo, nota feci vobis» (Io 14, 21 23; 15, 14 sq). His et aliis verbis, quae in eodem sermone leguntur, Christus significat inter iustos et Deum intercedere mutuum amorem benevolentiae, communicationem bonorum, unionem affectus, seu veram amicitiam (cf. *Conc. trid.* sess. 6, c. 7 et 10; *Denz.* n. 799 803). Alio modo idem exprimitur, quando anima iusta vel ecclesia dicitur sponsa Dei vel Christi (Cant. 4, 9 12; 5, 1. Io 3, 29. Apc 19, 7). Unio enim sponsi et sponsae est amicabilis (cf. Eph 5, 25 sqq). Item quando iusti dicuntur filii Dei (supra n. 300 *c*), quia etiam haec est relatio mutuae benevolentiae et unionis. Propter hanc intimam unionem caritatis cum Christo et Deo, discipuli Christi debent eius bonum praeferre omni proprio commodo. Quando apostoli tristes erant de ascensu Christi mox futuro, Christus dixit iis: «Si diligeretis me, gauderetis utique, quia vado ad Patrem, quia Pater maior me est» (Io 14, 28). Sensus est: Quia mihi melius est esse cum Patre quam manere vobiscum, gaudendum vobis est de ascensu meo, etsi ipsi privamini sensibili solatio praesentiae meae. Propter dilectum enim omnia alia pro nihilo sunt habenda et relinquenda, etiam gratissima quaeque (Mt 10, 37 sq. Io 15, 13). Diligendus est Deus, quantum fieri potest; hoc autem modo non diligitur per solum amorem concupiscentiae; ergo etiam amandus est amore benevolentiae. «Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex tota mente tua et ex tota virtute tua» (Mc 12, 30).

424. *Arg. 2.* Ex traditione.

SS. Patres magnificis verbis praedicant excellentiam caritatis erga Deum propter se dilectum. *S. Ioannes Chrysost.:* «Vinctum esse propter Christum est praeclarius quam esse apostolum, quam esse doctorem, quam esse evangelistam. Si quis amat Christum, novit, quod dicitur; si quis in Dominum insanit et eius amore uritur, novit vim vinculorum. Maluerit esse vinctus propter Christum quam habitare caelos. . . . Etiamsi res nullam haberet mercedem, hoc solum est magna merces et sufficiens remuneratio, haec gravia pati propter eum, qui amatur. Sciunt, quod dicitur, qui amant» (In Eph. hom. 5, n. 1). *S. Augustinus:* Anima «minus est ipsa quam Deus. . . . Ergo amandus est Deus ita, ut si fieri potest, nos ipsos obliviscamur. . . . Obliviscatur se, sed amando artificem mundi» (Sermo 142, c. 3). «O amare, o ire, o sibi perire, o ad Deum pervenire! Qui animam suam amat, perdet eam; et qui perdiderit animam suam propter me, inveniet illam. Sic armandus est amator iustitiae, sic armandus est amator invisibilis pulchritudinis» (Sermo 160, c. 8). *S. Bernardus:* «Non sine praemio diligitur Deus, etsi absque praemii intuitu diligendus sit. Vacua namque vera caritas esse non potest, nec tamen mercennaria est, quippe quae non quaerit, quae sua sunt. . . . Verus amor se ipso contentus est. Habet praemium, sed id, quod amatur» (De diligendo Deo c. 7, n. 17). *S. Thomas:* «Fides et spes attingunt quidem Deum, secundum quod ex ipso provenit nobis vel cognitio veri vel adeptio boni; sed caritas attingit ipsum Deum, ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat» (2, 2, q. 13, a. 6). Hoc constanter repetit: «Caritas facit hominem inhaerere Deo propter se ipsum» (2, 2, q. 17, a. 6 et 8; q. 26, a. 3 ad 3; q. 27, a. 3; q. 28, a. 1 ad 3). «Caritas ordinat actum voluntatis in Deum, non solum autem sic, ut ipso fruatur; hoc enim pertinet ad amorem, qui dicitur concupiscentiae, sed secundum quod bonum divinum est in ipso Deo, quod ad amorem amicitiae pertinet» (De malo q. 1, a. 5). De hac re non erat ulla controversia inter theologos usque ad finem saeculi XVIII. Cf. *Suarez* (De car. disp. 1, sect. 2), *Ripalda* (De car. disp. 35, sect. 9, n. 70), *Salmanticenses* (De car. disp. 2, dub. 2, n. 10), *Wirceburgenses* (De car. n. 286). Etiam nostra aetate haec est communissima sententia theologorum.

425. *Arg. 3.* Ex ratione.

Deus ut est summum bonum in se, est motivum alicuius virtutis. Atqui virtus, qua Deus diligitur ut summum bonum in se, specifice distinguitur tum a fide tum a spe tum a virtutibus moralibus, quia fides versatur circa Deum ut verum; spes versatur circa Deum ut bonum nostrum absens; virtutes morales versantur circa honestum creatum. Ergo est specialis virtus, qua Deus diligitur ut summum bonum in se, et haec est caritas. Addit *S. Thomas:* Deus «in quantum est bonum beatificans omnes supernaturali beatitudine, sic diligi-

tur dilectione caritatis» (1, q. 60, a. 5 ad 4; 2, 2, q. 23, a. 4 sq). Sensus non est: Deus est obiectum caritatis, propterea quia beatificat creaturas; sed sensus est: Deus est obiectum caritatis supernaturalis, in quantum Deus est obiectum supernaturale; quae supernaturalitas obiecti explicatur per visionem beatificam. Itaque Deus, ut est finis ultimus naturalis, est obiectum caritatis naturalis; Deus autem, ut est ultimus finis supernaturalis, est obiectum caritatis supernaturalis (cf. *Denz.* n. 1034). Ita S. Thomam explicant optimi eius interpretes (cf. Praelect. dogm. VIII, n. 576 sqq).

426. Obi. I. Nihil potest esse obiectum amoris, nisi quod amanti conveniens est. Atqui Deus ut summum bonum in se non est bonum nobis conveniens. Ergo Deus ut summum bonum in se a nobis amari non potest.

Resp. *Dist. mai.:* Nihil potest esse obiectum amoris, quod nobis non est proportionatum, *conc. mai.;* nihil potest esse obiectum amoris, nisi in quantum nobis utilitatem affert, *neg. mai. Dist. min.:* Deus ut summum bonum in se non est obiectum nobis proportionatum, *neg. min.;* non est sub hoc respectu bonum, ex quo utilitatem percipimus, *conc. min.* Et *neg. conseq.*

Ob rationem in obiectione propositam *Vinc. Bolgeni* (Della carità o amor di Dio, Roma 1788) contendebat Deum esse obiectum caritatis ut summum bonum nostrum, non ut summum bonum in se. Etsi pauci theologi eius sententiam amplexi sunt, plurimi tamen contradixerunt, et merito. Nam confunditur in illa sententia condicio quaedam ontologica obiecti cum formali ratione motivi. Nisi Deus pertineret aliquo modo ad obiecta voluntatis humanae et hoc sensu haberet convenientiam ad voluntatem, non possemus eum diligere, quia nulla facultas extendit se ultra obiectum suum adaequatum. Attamen diligentes Deum non diligimus hanc convenientiam, sed diligimus bonum divinum, quod est ita nobis conveniens. *Suarez* ad obiectionem: «Quidquid natura amat, amat ut sibi unitum», ita respondet: «Si particula illa ,ut' dicat rationem diligendi, falsum est antecedens; alias tolleretur ratio verae amicitiae, si homo omnia ad se referret, quod etiam in amicitia naturali et honesta falsum est. . . . Si vero particula ,ut' tantum importat condicionem sine qua non, verum est antecedens; nullus enim diligit alium, qui non aliquo modo ad se pertineat» (De car. disp. 1, sect. 5, n. 4).

427. Obi. II. Caritas appetit unionem perfectam cum Deo. Atqui unio perfecta cum Deo est beatitudo. Ergo caritas appetit beatitudinem propriam.

Resp. *Dist. mai.:* Caritas appetit unionem cum Deo, ut amanti inde aliquod commodum proveniat, *neg. mai.;* appetit unionem cum Deo sine respectu proprii commodi, in quantum amans inhaeret unione affectus amato propter ipsum amatum, *conc. mai. Conc. min. Dist. conseq.:* Ergo id quod caritas appetit, reddit hominem beatum, *conc. conseq.;* sub ratione propriae beatitudinis et proprii commodi appetitur a caritate, *neg. conseq.*

Quatenus caritas appetit praesentiam et fruitionem Dei est quaedam quasi concupiscentia. At haec concupiscentia plane differt ab appetitu proprii commodi, et vellet esse cum Deo, etiamsi per impossibile nulla inde beatitudo oriretur; nam caritas inhaerens suo obiecto sibi sufficit. Hic amor unionis et familiaritatis cum Deo est de ipsa essentia caritatis, et distinguitur

essentialiter ab amore propriae felicitatis. «Magis amamus Deum amore amicitiae quam amore concupiscentiae, quia maius est in se bonum Dei quam bonum, quod participare possumus fruendo ipso» (*S. Thomas* 2, 2, q. 26, a. 3 ad 3).

428. Obi. III. Amicitia supponit aut facit amicos pares, et est unio affectus manifesta et mutua bonorum communicatio. Atqui haec omnia desunt inter Deum et hominem, quia Deus et homo iustus non sunt pares, non est inter eos manifesta unio affectus, neque est mutua bonorum communicatio, cum Deus solum det et homo solum accipiat. Ergo inter Deum et hominem iustum non est amicitia.

Resp. *Dist. mai.:* Haec omnia ita requiruntur, ut sit perfecta aequalitas inter duos amicos, *neg. mai.;* requiruntur cum quadam proportione, *conc. mai. Dist. min.:* Non est quoad haec aequalitas inter Deum et hominem iustum, *conc. min.;* haec non proportionaliter inveniuntur inter Deum et hominem iustum, *neg. min.* Et *neg. conseq.*

Utique Deus confert homini iustitiam, ob quam fit Deo amabilis. Sed hac iustitia supposita inveniuntur omnia elementa ad amicitiam requisita, etsi haec amicitia est solum analoga cum amicitia naturali inter duos homines. Nam adest communicatio vitae divinae, cuius initium in homine est gratia, consummatio vero visio et dilectio beatifica; adest unio affectus, quia Deus amat hominem, et homo amat Deum; adest manifestatio caritatis Dei erga nos, quia Deus revelavit se diligere diligentes se; adest bonorum communicatio, etiam ex parte hominis, quia homo dominio libertatis suae utitur ad Deum glorificandum.

Schol. *1.* Num singulae perfectiones divinae sint motivum caritatis.

429. a) Etsi Deus in se est unum indivisum bonum sine ulla compositione, nos tamen possumus variis conceptibus aut summum bonum in confuso nobis repraesentare aut considerare singulas perfectiones divinas, quae in ratione summi boni continentur, sapientiam, benignitatem, omnipotentiam, vel singulas personas divinas et earum perfectiones relativas.

Quidam igitur theologi, ut *Salmanticenses* (De car. disp. 2, dub. 2) docent motivum caritatis perfectae esse bonitatem divinam, prout haec complectatur Dei essentiam cum omnibus attributis, singula vero attributa ut praecisa ab aliis esse obiecta secundariorum tantum actuum caritatis. Quam doctrinam recipit *Bernardus de Rubeis,* et ex ea concludit caritatem eam, qua homo extra sacramentum iustificetur, debere necessario respicere Deum ut summum bonum secundum omnem perfectionem, non vero sufficere caritatem, qua quis diligat Deum consideratum secundum unam tantum vel alteram perfectionem divinam (De car. c. 4 in fine). Sed communior est opposita sententia theologorum, quae videtur vera (cf. *Ripalda,* De car. disp. 35, sect. 1 et 10). Nam cum inter perfectiones divinas non sit praecisio obiectiva, qui amat unam perfectionem divinam ut divinam, amat bonum divinum

integrum; et solum ideo mentem intendit in hanc potius quam in illam perfectionem, quia sic se sentit magis moveri ad amandum Deum. Si quis amaret sapientiam in abstracto tantum, non esset actus caritatis theologicae; sed si quis amat sapientiam, ut est perfectio divina, amat bonum divinum absolutum, quod est bonum simpliciter, et sic in quacumque perfectione divina amatur obiectum formale caritatis.

b) *Maxime moventur homines ad redamandum Deum considerando caritatem vel benignitatem, qua Deus prius dilexit ipsos.* Hoc motivum caritatis *Scriptura* saepe proponit. «In omni virtute tua dilige eum, qui te fecit» (Eccli 7, 32). «Caritas Christi urget nos. . . . Pro omnibus mortuus est Christus, ut et qui vivunt, iam non sibi vivant, sed ei, qui pro ipsis mortuus est et resurrexit» (2 Cor 5, 14 sq). «Nos ergo diligamus Deum, quoniam Deus prior dilexit nos» (1 Io 4, 19).

S. Augustinus ait: «Si amare pigebat, nunc saltem redamare non pigeat. Nulla est enim maior ad amorem invitatio quam praevenire amando.... Maxime propterea Christus advenit, ut cognosceret homo, quantum eum diligat Deus, et ideo cognosceret, ut in eius dilectionem, a quo prior dilectus est, inardesceret» (De catechiz. rudibus c. 4). *S. Bernardus:* «Si Dei meritum quaeritur, cum ipsum diligendi causa quaeritur, illud est praecipuum, quia ipse prior dilexit nos. Dignus plane, qui redametur, praesertim si advertatur, quis, quos quantumque amaverit» (De diligendo Deo c. 1). *S. Thomas:* «Ad hoc quod illud praeceptum dilectionis possit perfecte impleri, quattuor requiruntur. Primum est divinorum beneficiorum rememoratio, quia omnia, quae habemus, sive animam sive corpus sive exteriora, habemus a Deo. Et ideo oportet, quod sibi de omnibus serviamus et eum diligamus corde perfecto. Nimis enim ingratus est, qui cogitans alicuius beneficia, eum non diligit» (Opusc. de duob. praecept. car.).

Beneficentia divina duobus modis considerari potest: 1. in quantum ex ea promanant in nos beneficia, 2. in quantum est interna perfectio divina, quae beneficiis nobis manifestatur. Priore modo considerata beneficentia Dei proxime provocat ad gratitudinem, i. e. ad Deo exhibendam reverentiam et honorem pro beneficiis acceptis. Haec virtus distincta est a caritate, quia eius motivum est honestas gratitudinis. Nihilominus gratitudo disponit ad amandum benefactorem, quia inducit ad considerandam benignitatem, ut est perfectio interna benefactoris, quae eum reddit amabilem. Atqui qui Deum amat ob eius benignitatem, ut haec est perfectio divina interna, elicit actum caritatis theologicae, cuius quidem occasio fuerunt beneficia a Deo accepta vel in futurum promissa, sed cuius obiectum formale et motivum est bonum infinitum benignitatis divinae in se consideratum.

Maxime Filius Dei, pro nobis homo natus, tot beneficia largiens, patiens, moriens est motivum fortissimum amoris. Iesum autem amantes, ut est persona divina, Deum amamus. De qua re *S. Bernardus* ait:

«Plane fideles norunt, quam omnino necessarium habeant Iesum, et hunc crucifixum, dum admirantes et amplexantes supereminentem scientiae caritatem in ipso, id vel tantillum, quod sunt, in tantae dilectionis et dignationis vicem non rependere confunduntur. . . . Quid magnum enim tanto et tanti repensatur amori, si pulvis exiguus se totum ad redamandum collegerit, quem illa nimirum maiestas in amore praeveniens, tota in opus salutis eius intenta conspicitur? . . . Quod si totum me debeo pro me facto, quid addam iam pro refecto et refecto hoc modo?» (De dilig. Deo c. 3 sqq).

Schol. 2. De caritate perfecta.

430. Caritatis essentialis perfectio est, ut Deus summum bonum propter se diligatur. Sed intra ambitum huius perfectionis possunt esse varii gradus:

a) *Ratione efficaciae.* Nam potest aliquis diligere Deum aut inefficaci complacentia tantum, aut efficaci voluntate, qua vult omnia Dei praecepta servare. Saepe enim accidit, ut peccatori prius Deus incipiat inefficaciter placere et solum paulatim ei ita placeat, ut perfecte convertatur peccator a priore consuetudine. Id sibi accidisse testatur S. Augustinus (Confess. l. 7, c. 17; l. 8, c. 5; l. 9, c. 1). Illa igitur inefficax complacentia est caritas incohata et imperfecta.

b) *Ratione intensitatis.* Intensitas intellegitur maior vel minor impetus voluntatis, ortus imprimis ex coöperatione passionis sensitivae, non ex libera electione voluntatis. «Cor meum et caro mea exsultaverunt in Deum vivum» (Ps 83, 3). Quando appetitus sensitivus concurrit cum voluntate ad idem obiectum appetendum, vehementiore nisu voluntas fertur in obiectum, quam si deest motus appetitus sensitivi vel adest contrarius motus. Sed quia haec intensitas non pendet simpliciter e voluntate, homo obligatur quidem ad caritatem appretiative summam, qua Deum libere praefert omnibus aliis rebus, non vero ad caritatem intensive summam. Potest igitur fieri, ut e. g. mater intensius, i. e. cum maiore teneritudine et commotione diligat filiolum, et tamen appretiative magis diligat Deum, et parata sit ad renuntiandum filiolo, si voluntas Dei hoc postulat.

c) *Ratione stabilitatis.* Nam alii homines post iustificationem reincidunt in peccata, alii fideliter perseverant in iustitia. Una ex praecipuis rationibus huius differentiae sunt habitus acquisiti boni aut mali, quibus perseverantia fit facilis aut difficilis.

d) *Ratione operationum magis vel minus perfectarum,* ad quas caritas impellit homines in variis condicionibus vitae spiritualis. In *via purgativa* caritas maxime urget ad pugnandum contra peccatum et tentationes adhuc frequentes et periculosas. In *via illuminativa* homo, maiorem pacem spiritualem nactus, studet maxime proficere in virtutibus per exercitium bonorum operum. In *via unitiva* homo rebus creatis, quantum fieri potest, abire iussis maxime hoc intendit, ut Deo

inhaereat et eo fruatur. Attamen haec non sunt exclusive intellegenda sed secundum frequentiorem usum eorum, quae in variis statibus vitae spiritualis fieri solent (cf. *S. Thomas* 2, 2, q. 24, a. 9).

e) *Ratione continuationis.* Videlicet omnes homines debent semper habitualiter hoc sensu diligere Deum super omnia, ut nihil velint, quod divinae dilectioni sit contrarium. Hic infimus gradus continuationis est caritati iustificanti essentialis. Potest etiam homo ita totum studium deputare ad vacandum Deo et rebus divinis, ut dimittat omnem curam rerum saecularium, nisi in quantum necessitas aliud postulat. Hic est status perfectionis spiritualis huius vitae. Tertio si quis actualiter semper toto animo ferretur in Deum, haec esset summa perfectio caritatis, quae in hac vita non obtinetur, sed alteri vitae ut praemium reservatur (cf. l. c. a. 8).

Schol. 3. De obiectis secundariis caritatis theologicae.

431. Quia caritas consistit in benevolentia erga Deum propter se dilectum, quaestio de obiectis secundariis caritatis eo redit, num possimus eundem amorem benevolentiae extendere ad alios praeter Deum, et ita quidem, ut alios propter Deum diligamus.

Respondetur: *Eadem caritate, qua diligimus Deum ut obiectum primarium, diligimus ut obiecta secundaria omnem creaturam beatitudinis capacem, et imprimis ceteros homines*, qui solent vocari proximi nostri (cf. Mt 22, 35 sqq). Excluduntur soli damnati, quibus non iam possumus bene velle. *S. Paulus* (1 Cor c. 13) loquens de caritate theologica, huic caritati adscribit proprietates, quae soli caritati erga proximum conveniunt: «Caritas patiens est, benigna est . . .» (v. 4—7). *S. Ioannes,* loquens de caritate iustificante, quae est caritas theologica, eam describit ut dilectionem proximi. «Nos scimus, quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres. . . . Si sic Deus dilexit nos, et nos debemus alterutrum diligere. Deum nemo vidit umquam. Si diligamus invicem, Deus in nobis manet, et caritas eius in nobis perfecta est» (1 Io 3, 14; 4, 11 sq). Atqui hic modus loquendi ostendit unius eiusdemque caritatis obiectum post Deum etiam esse proximos.

S. Gregorius M. ait: «Cum sacra eloquia dominica plena sint praeceptis, quid est, quod de dilectione quasi de singulari mandato Dominus dicit: ‚Hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem' [Io 15, 12], nisi quia omne mandatum de sola dilectione est, et omnia unum praeceptum sunt, quia quidquid praecipitur, in sola caritate solidatur? . . . Qualiter autem ista dilectio tenenda sit, ipse insinuat, qui in plerisque Scripturae suae sententiis et amicos iubet diligi in se et inimicos diligi propter se. Ille enim veraciter caritatem habet, qui et amicum diligit in Deo et inimicum diligit propter Deum» (In evang. hom. 27, n. 1). *S. Augustinus* explicans praeceptum caritatis (De doctr. christ. l. 1, c. 22 sqq), dicit quattuor esse nobis diligenda, unum, quod supra nos

est, Deum ipsum; secundum, quod nos sumus, animam nostram; tertium, quod iuxta nos est, proximos nostros inclusis angelis; quartum, quod infra nos est, corpus nostrum. Itaque «haec regula dilectionis divinitus constituta est: Diliges, inquit, proximum tuum sicut te ipsum, Deum vero ex toto corde et ex tota anima et ex tota mente. . . . Finis itaque praecepti est dilectio». Eadem est unanimis doctrina theologorum. E. g. *S. Thomas* ait: «Habitus caritatis non solum se extendit ad dilectionem Dei sed etiam ad dilectionem proximi» (2, 2, q. 25, a. 1).

Rationes, ob quas in proximis possimus Deum diligere, sunt hae: a) Deus amat proximos nostros et vult esse eorum amicus. Amici autem sunt quodammodo unum, et amicus bonum et malum amici considerat ut bonum et malum suum. Quare Deus ait: «Qui tetigerit vos, tangit pupillam oculi mei» (Zach 2, 8), et Christus beneficia proximis collata considerat ut sibi collata (Mt 25, 34 sqq). b) In proximo est vel esse potest participatio naturae divinae (supra n. 300 sqq). Atqui haec participata bonitas divina amari potest, praecise quatenus repraesentat bonitatem divinam imparticipatam. c) Proximum diligere est velle, ut proximus diligat Deum. Atqui velle, ut Deus diligatur, est manifeste actus caritatis theologicae.

Hinc patet magis perfectam amicitiam supernaturalem esse inter iustos quam inter iustum et peccatorem. Nam in iustis est mutua benevolentia fundata super communicationem vitae supernaturalis. In peccatoribus autem vita supernaturalis non est actu sed potentia tantum, neque proinde adest supernaturalis redamatio ex parte peccatoris; nihilominus manet in eo aliqua relatio ad Deum finem supernaturalem, quae sufficit, ut ratio amicitiae non plane pereat. Etiam inimicus est quidem diligendus, non tamen quatenus inimicus est, quia sic est peccator, sed in quantum est homo beatitudinis capax.

Quamquam autem amamus proximum caritate, quae est amor Dei super omnia, non amamus proximum super omnia, quia eum amamus propter Deum; ergo non proximum praeferimus omnibus sed Deum, propter quem proximum amamus.

Prop. LI. **Caritas est omnium virtutum excellentissima et forma ceterarum virtutum.**

432. ***Stat. quaest.*** Secundum protestantes fides (fiducia) eatenus est praestantissima virtus, quatenus sola est, quae iustificat. Ita e. g. *Apologia confessionis augustanae* a. 4, § 77: «Sola fide in Christum, non propter dilectionem aut opera, consequimur remissionem peccatorum, etsi dilectio sequitur fidem.» Catholica autem doctrina est caritatem esse excellentissimam virtutem, quae sola dividat inter filios regni et filios diaboli. Quae sit relatio inter caritatem et gratiam sanctificantem, supra (n. 307 *c*) dictum est.

Quia ceterae virtutes sine caritate non prosunt ad vitam aeternam et per solam caritatem accipiunt efficaciam merendi, caritas appellatur *forma virtutum.* Quae est appellatio analoga ad similitudinem rerum physicarum, in quibus forma confert ultimam perfectionem in certa specie. Caritas dicitur forma virtutum, non quia eas intrinsecus constituit, sed quia eas in ordine morali dignificat, ut sint virtutes filiorum Dei, et eas suo imperio subicit et ad altissimum finem dirigit. Haec appellatio non est de fide, sed res, quae ea exprimitur, coincidit cum doctrina de praestantia caritatis, quemadmodum eam exponunt fontes theologici. Propterea utraque pars thesis per modum unius probari potest.

433. *Arg. 1.* **Ex S. Scriptura.**

Excellentiam caritatis maxime praedicat S. Paulus apostolus: «Si linguis hominum loquar et angelorum, caritatem autem non habeam, factus sum velut aes sonans et cymbalum tinniens. Et si habuero prophetiam et noverim mysteria omnia et omnem scientiam, et si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, caritatem autem non habuero, nihil sum. Et si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest. . . . Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec; maior autem horum est caritas» (1 Cor 13, 1 sqq 13). Quibus verbis diserte enuntiatur caritatem esse maximum omnium donorum supernaturalium. Sed praeterea docetur ceteras virtutes, ut fidem, misericordiam, fortitudinem, nihil prodesse sine caritate, sed ex sola caritate habere vim, qua prosint ad vitam aeternam. Hoc autem, nihil aliud, significatur illa locutione, caritatem esse formam virtutum. Nam in Christo Iesu unicum, quod aliquid valet, est «fides, quae per caritatem operatur» (Gal 5, 6). Hoc «operatur» a graecis passive intellegitur: *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*, i. e. fides, quae per caritatem animatur. A latinis plerumque active intellegitur: fides, quae per caritatem agit, sicut corpus per animam actiones humanas habet. Utroque modo exprimitur thesis nostra. «Sicut enim corpus sine spiritu mortuum est, ita et fides sine operibus mortua est» (Iac 2, 26). Opera intelleguntur, quae ex caritate procedunt: «Si tamen legem perficitis regalem secundum Scripturas: Diliges proximum tuum sicut te ipsum, bene facitis» (2, 8). Quia caritas dirigit totum hominem et omnia eius opera ad supremum finem, «finis praecepti est caritas» (1 Tim 1, 5), per quam omnia in unum colliguntur: «Super omnia autem haec [opera virtutum] caritatem habete, quod est vinculum perfectionis» (Col 3, 14).

434. *Arg. 2.* **Ex traditione.**

S. Ioannes Chrysost.: «Fidem habes, spem, caritatem, quae manent. Nihil par caritati, maior omnium est caritas. . . . Cogitemus caritatem

tesseram esse discipulorum Christi, et sine illa nihil valere alia» (In Act. hom. 40, n. 3 sq). *S. Hieronymus:* «Quae alia inter fructus spiritus debuit tenere primatum nisi caritas, sine qua virtutes ceterae non reputantur esse virtutes, et ex qua nascuntur universa, quae bona sunt?» (In Gal. l. 3, c. 5, v. 22). *S. Augustinus,* loquens de iis, quae apostolus 1 Cor 12, 31 sqq enumerat, ait: «Illa quidem magna sunt, sed si ego haec sine caritate habeam, inquit, non illa sed ego nihil sum. . . . Ecce venitur ad passionem, ecce venitur et ad sanguinis effusionem, venitur et ad corporis incensionem; et tamen nihil prodest, quia caritas deest. Adde caritatem, prosunt omnia; detrahe caritatem, nihil prosunt cetera» (Sermo 138, c. 2 sq). «Nullum est isto dono excellentius. Solum est, quod dividit inter filios regni aeterni et filios perditionis aeternae. Dantur et alia per Spiritum Sanctum munera, sed sine caritate nihil prosunt» (De Trin. l. 15, c. 18, n. 32). *S. Bernardus:* «Vita quidem corporis est anima, per quam movetur et sentit; vita vero fidei caritas est, quia per illam operatur, sicut in apostolo legis: fides, quae per dilectionem operatur. Unde et refrigescente caritate fides moritur, sicut corpus anima recedente» (In resurr. sermo 2, n. 1). *S. Thomas:* «Caritas est excellentior fide et spe et per consequens omnibus aliis virtutibus» (2, 2, q. 23, a. 6). «Nulla vera virtus potest esse sine caritate» (a. 7). «Per caritatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem; et secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum, et pro tanto dicitur esse forma virtutum» (a. 8). Consentiunt omnes theologi.

435. *Arg. 3.* **Ex ratione.**

Caritas est excellentissima omnium virtutum, si versatur circa nobilissimum obiectum. Atqui Deus ut summum bonum in se est proprium obiectum caritatis, et est obiectum nobilissimum. Ergo caritas est excellentissima virtus. Obiectum virtutum moralium est honestas creata. Obiectum fidei et spei est quidem Deus, sed in quantum ex eo nobis provenit cognitio veri et adeptio boni; caritas igitur iis maior est, quia maior est perfectio divina in se quam nostra possessio Dei per intellectum et voluntatem. Hinc fit, ut sola caritas ante susceptionem sacramenti hominem cum Deo reconciliet (cf. *Denz.* n. 898), et ut sola caritate amicitia inter Deum et hominem constituatur.

Caritas autem dicitur forma virtutum tripliciter:

a) Ut opera virtutum sint opera amici Dei et digna amicabili retributione, *requiritur status caritatis;* quia quicumque non est in statu caritatis, est inimicus Dei et incapax meriti supernaturalis; nam meritum hominis et praemium Dei habent rationem mutuae communicationis bonorum, quae pertinet ad rationem amicitiae (cf. *Denz.* n. 803 809). Potest quidem haec dignificatio actuum etiam referri ad gratiam habitualem; sed etsi gratia et caritas sunt res distinctae, quod non est certum, sunt tamen inseparabiliter nexae; et quia actus potius

pertinent ad principium operativum quam ad principium entitativum, caritas potius quam gratia dicitur forma virtutum.

b) «Caritas potest dici *forma exemplaris virtutum,* non ad cuius similitudinem generentur, sed in quantum ad eius similitudinem quodammodo operantur» (*S. Thomas,* De car. a. 3, ad 6). Nam omnis virtus appetit bonum honestum, caritas autem pro obiecto habet summum bonum, quod est causa exemplaris omnis boni.

c) *Caritas imperat et dirigit actus omnium virtutum,* sicut apostolus ait: «Caritas patiens est, benigna est. Caritas non aemulatur, non agit perperam, non inflatur, non est ambitiosa, non quaerit, quae sua sunt, non irritatur, non cogitat malum, non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati, omnia suffert, omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet» (1 Cor 13, 4 sqq).

Neque tamen hoc ita intellegendum est, quasi solus elicitus actus caritatis sit meritorius. Hanc falsam opinionem ecclesia damnavit (*Denz.* n. 1405). Neque statuendum est requiri ad meritum, ut actus sit imperatus a caritate, sicut quidam voluerunt. Nam *concilium tridentinum* docet sess. 6, c. 16 ad meritum requiri et sufficere, ut opera sint supernaturaliter honesta, ut fiant ab homine iusto, ut homo decedat in gratia (*Denz.* n. 809 842); ergo addendum non est quartum, ut imperentur a caritate. Caritas intendit finem ultimum. Relatio autem ad finem ultimum in homine iusto honeste agente adest tum ex parte status, quia iustus est amicus Dei, tum ex parte operis, quia iustus, qui vult honeste agere, vult id, quod Deo placet, et quo Deus glorificatur, ergo vult id, quod caritas intendit. Hoc sensu concedi potest esse in omni opere bono quendam amorem Dei implicitum seu initialem, quo sensu *S. Augustinus* interdum omnem amorem boni honesti vocat caritatem: «Quid est boni cupiditas nisi caritas?» (Contra duas ep. pelag. l. 2, c. 9, n. 21).

Praeterea omnis homo adultus debet interdum actum caritatis theologicae elicere. Atqui tali actu homo se et omnia opera sua refert in Deum propter se dilectum (cf. *S. Thomas* 1, 2, q. 100, a. 10 ad 2). Haec ordinatio tamdiu manet, quamdiu non formaliter aut aequivalenter revocata est; et si revocata est, novo actu caritatis renovari debet. Quovis autem actu caritatis aut homo fit simpliciter amicus Dei aut fit magis amicus Dei; et haec dignitas vel maior dignitas influit in omnia bona opera sequentia. Sic igitur caritas recte dicitur omnium virtutum forma, anima, regina.

436. **Obi. I.** Excellentioris potentiae est excellentior actus. Atqui secundum S. Thomam intellectus est excellentior potentia quam voluntas, cum dirigat eam. Ergo excellentior est fides quam caritas.

Resp. *Dist. mai.:* Excellentioris potentiae est excellentior actus ex parte subiectiva, *conc. mai.;* necessario ex parte obiecti, *neg. mai. Dist. min.:* Secundum S. Thomam excellentior est intellectus ex parte agentis, *conc. min.;*

ex parte nobilissimi obiecti, *neg. min.* Et *neg. conseq.* Solutio est ipsius *S. Thomae* dicentis: «Operatio intellectus completur, secundum quod intellectum est in intellegente. . . . Operatio autem voluntatis perficitur in inclinatione ad rem sicut ad terminum. . . . Ea autem, quae sunt infra animam, nobiliore modo sunt in anima quam in seipsis. . . . Quae vero sunt super animam, nobiliore modo sunt in seipsis, quam sint in anima. Et ideo eorum, quae sunt infra nos, nobilior est cognitio quam dilectio. Sed eorum, quae sunt supra nos, et praecipue Dei, dilectio cognitioni praefertur» (2, 2, q. 23, a. 6 ad 1).

437. *Obi. II.* Christus docet nobilissimum actum esse, «ut animam suam ponat quis pro amicis suis» (Io 15, 13). Atqui animam ponere est actus fortitudinis. Ergo fortitudo est excellentissima virtus.

Resp. *Dist. mai.:* Christus ibi docet optimum caritatis argumentum esse animam ponere pro amicis, *conc. mai.;* ibi docet fortitudinem formaliter ut fortitudinem esse nobilissimum actum, *neg. mai.* *Dist. min.:* Animam ponere est actus formalis fortitudinis, si fit praecise propter honestatem superandi difficultates maximas, a prosecutione honesti deterrentes, *conc. min.;* in quantum a caritate et ex motivo caritatis imperatur, *neg. min.* Et *neg. conseq.*

Schol. De necessitate caritatis theologicae.

438. Caritas habitualis infusa omnibus hominibus necessaria est, quia requiritur ad iustificationem (*Denz.* n. 800).

Caritas actualis non absolute necessaria est peccatori ad iustificationem, quia potest quis per sacramentum baptismi vel paenitentiae iustificari cum sola attritione (*Denz.* n. 898). Obligatur autem homo praecepto divino ad actualem erga Deum dilectionem. «Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo», et hoc Christus declaravit «maximum et primum mandatum» (Mt 22, 37 sq). Ceterum etiam independenter ab omni positivo praecepto Deus est finis noster ultimus, et in hoc ordine quidem finis supernaturalis, ad quem prosequendum habitus caritatis infusus est, quem non solum ex praecepto sed ex natura rei in actum transire oportet. Ergo quia sine actibus caritatis non potest esse digna homine vita, caritas etiam necessaria est necessitate medii in homine fruente usu rationis. Et quamvis exacte definiri nequeat, quoties absolute necesse sit elicere actum caritatis, ipsa caritas de hac re non anxie quaerit, quia est libertas filiorum Dei, extollens se supra omnem legem et in omnibus quaerens placere dilecto. Quis non consentiat *S. Augustino* alloquenti Deum: «Quid tibi sum ipse, ut amari te iubeas a me, et nisi faciam, irascaris mihi et mineris ingentes miserias? Parvane est ipsa miseria, si non amem te?» (Confess. l. 1, c. 5.)

INDEX ALPHABETICUS.

(Indicantur numeri marginales.)

C.

D.

E.

F.

M.

N.

O.

T.

U.

V.

W.

Z.